

School of Theology at Claremont



1001 1344827

Der zweite Brief des Petrus

und

der Brief des Judas.

Eine geschichtliche Untersuchung

von

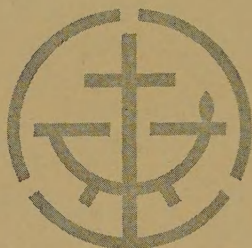
Friedrich Spitta.

Halle a. S.,

Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1885.

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Lucian 1904.

Friedrich Spitta,
Der zweite Brief des Petrus
und
der Brief des Judas.

85
2795
562

Der zweite Brief des Petrus

und

der Brief des Judas.

Eine geschichtliche Untersuchung

von

Friedrich Spitta.

Halle a. S.,

Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1885.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorbemerkung.

Unmittelbar vor dem Beschluß des Druckes der nachfolgenden Arbeit erschien das Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament von H. J. Holtzmann. Ich konnte diese wertvolle Schrift nur noch auf den letzten Seiten einige Male citieren. Neues zu dem von mir behandelten Problem bringt Holtzmann nicht. Dagegen hat die Sicherheit, mit welcher er die meiner Auffassung entgegengesetzten Resultate der Kritik als ausgemacht hinstellt, mir wieder die Frage aufgedrängt, ob man wohl auf irgend welcher Seite meiner Arbeit Geschmack abgewinnen werde. Ich werde es weder den konservativen Theologen, noch den Kritikern recht gemacht haben; jenen werden die Mittel, diesen die Resultate meiner Forschung zuwider sein. Ich kann daran nichts ändern, da ich es als meine Aufgabe betrachte, die Geschichte zu erforschen, und nicht, dieselbe anzuwenden. Im übrigen muß das Buch für sich selber sprechen. Nur das möchte ich noch bemerken, daß so manche Resultate dieser Schrift, welche es vielen unmöglich machen werden, die fraglichen Briefe als aus dem apostolischen Zeitalter stammend zu betrachten, mich deshalb nicht irre gemacht haben, weil ich mit Rothe urteile: »In seinen eigenen geschichtlichen Umgebungen nimmt sich das biblische Christentum gar majestätisch aus, gar viel anders,

als wenn man es mit Haut und Haaren mir nichts dir nichts in unsere jetzige Umgebung hineinversetzt, die ihm so fremd ist.«

Zur Erleichterung des Gebrauchs, besonders der beiden ersten Abschnitte, sind dem Buche einige Register beigegeben. — Zu der Erklärung von 2 Petr. 3, 2 ist die Ausführung S. 479 f. zu ergänzen. Ferner ist als eine Bestätigung meiner Ansicht, nach welcher τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου eine Bezeichnung von Engeln, Elementargeistern ist (vgl. S. 263 — 270), zu vergleichen: Salomonis Testamentum bei Fabricius, codex pseudep. I, 1047. Dort bemerken die dem Salomo erscheinenden πνεύματα: ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου. Dafs es sich hier nicht um Sternengeister handelt, zeigt der Zusammenhang.

Den Herren Professoren de Lagarde in Göttingen und R. Smend in Basel spreche ich für ihre gütige Unterstützung in den Untersuchungen, wo meine sprachlichen Kenntnisse nicht ausreichten, herzlichen Dank aus.

Obercassel bei Bonn, 5. Sept. 1885.

Lic. **Fr. Spitta,**

Pfarrer u. Privatdocent der ev. Theologie
in Bonn.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—5
I. Abschnitt, Erklärung des 2. Briefes des Petrus . .	6—299
1. Kapitel S. 6—119.	
2. Kapitel S. 119—220.	
3. Kapitel S. 220—299.	
II. Abschnitt, Erklärung des Briefes des Judas . . .	300—380
III. Abschnitt, Die Verwandtschaft zwischen dem 2. Petrus- und Judas-Briefe	381—470
Stand der Frage S. 381; Methode der Untersuchung S. 382.	
1. Direkter Hinweis des Judas auf 2. Petr. S. 382—392.	
Kein Hinweis des 2. Petrus auf Judas S. 382 f.; Judas weist auf 2. Petrus hin, Jud. 4 S. 383—385; Jud. 5 S. 385; Jud. 12 S. 385 f.; Jud. 17 f. S. 386—389; Judas weist auf den 2. Petr. 3, 15 genannten Paulus-Brief hin S. 389—392.	
2. Der Judas-Brief weist auf eine spätere Abfassungszeit hin S. 392—404.	
Verhältnis der Briefe zu Apokryphen und Pseudepigraphen S. 392—398; Schilderung der Libertiner bei Petrus und Judas S. 398—403; Judas der Verfasser der 2. Petr. 1, 15 geplanten Schrift S. 404.	
3. Der Judas-Brief ist vom Gedankengang des 2. Petr. abhängig S. 405—452.	
Grundsätze für die Vergleichung beider Briefe S. 405—408; Bezeichnung des Verfassers S. 408; Bezeichnung der Leser S. 408—410; Grußformel S. 410—413; Jud. 3 und seine Parallelen S. 413—418; Jud. 4 vgl. mit 2. Petr. 2, 1—3 S. 418—421; die Strafbeispiele 2. Petr. 2, 4—8, Jud. 5—7; S. 421—429; Jud. 8 und die petrinischen Parallelen S. 429—433; der Hinweis auf Michaels Kampf Jud. 9 und die Parallele	

bei Petrus S. 433—437; Jud. 10 und 2 Petr. 2, 12 S. 437—440; Kain, Bileam und Korah Jud. 11 und die Parallele bei Petrus S. 440—443; Jud. 12—16 und die Parallelen bei Petrus S. 443—450; die Schlufsdoxologie bei Judas und die petrinischen Parallelen S. 450—452.

4. Der Wortschatz der Briefe zeugt nicht für die Priorität des Judas S. 452—464.

Die Hypothese von Weihs und ihre Ergänzung S. 452—455; Verzeichnis der dem Petrus eigentümlichen, mehrfach auftretenden Ausdrücke in 2 Petr. 2, 1—3, 3 S. 455—457; Verzeichnis der nur einmal auftretenden Ausdrücke S. 457—458; Verzeichnis der dem Petrus und Judas gemeinsamen Ausdrücke, sofern sie bei Petrus nur einmal vorkommen S. 458 f.; Verzeichnis der gemeinsamen Ausdrücke, sofern sie sich bei Petrus wiederholen S. 459—461; Resultat S. 461—464. —

Abschließende Betrachtungen über die beiden Briefe. — Originalität des 2 Petr. S. 464 f.; Zweck der Verwendung von 2 Petr. durch Judas S. 465 f.; Zweck der Verwendung von Judas durch 2 Petr. S. 466—469; des Judas Hinweis auf 2 Petr. und Henoch S. 469 f.

IV. Abschnitt, **Die geschichtliche Bedeutung des 2. Petrus- und Judas-Briefes** 471—529

1. Geschichtliche Folgerungen aus Abschnitt III S. 472 bis 475.

Der Judas-Brief bezeugt 2 Petr. als apostolisches Schreiben S. 472 f.; 2 Petr. spricht gegen die Abfassung des Judas-Briefes im nachapostolischen Zeitalter S. 473 f.

2. Die Verfasser der Briefe S. 475—483.

Das Selbstzeugnis des Verf. von 2 Petr. erregt nicht den Verdacht der Absichtlichkeit S. 475—478, ebensowenig die Berufung auf die Briefe des Paulus und die Erwähnung der anderen Apostel S. 478—481. Äußerung des apostolischen Selbstbewußtseins in 2 Petr. S. 481 f. Verfasser des Judas-Briefes S. 482 f.

3. Die Leser der Briefe S. 483—488.

Die Leser nicht die Gesamtkirche S. 483—486; die Leser Judenchristen S. 486—488.

4. Verhältnis der Briefe zur jüdischen Litteratur S. 488—491.

	Seite
5. Verhältnis des 2. Petrus-Briefes zur Geschichte und Lehre Jesu S. 491—503. Die Weissagung von Petri Tode S. 491—493; der Hinweis auf die Verklärung S. 493—499; Verhältnis zu Jesu Parusiegedanken S. 499—501; Anschauung von Jesu Person S. 501—503.	
6. Die Libertiner des 2. Petrus- und Judas-Briefes S. 503—515. Die Libertiner keine Karpokratianer S. 503—511; Stellung der Libertiner zu den Parusiegedanken S. 511—515.	
7. Petrus und Paulus S. 516—525. Die Berufung des Petrus auf Paulus S. 516—518; die Verschiedenheit der paulinischen Schriften von 2 Petr. S. 518—523; der Gegensatz des 2 Petr. zu Paulus S. 523—525.	
8. Verhältnis der Briefe zur apostolischen Litteratur S. 525—529.	
Abschluss	530—539
Verhältnis von 2 Petr. zu 1 Petr. S. 530—532. Die geschichtliche Bezeugung des 2. Petrus-Briefes S. 532—539.	
—————	
Verzeichnis der textkritischen Erörterungen S. 540. Verzeichnis der wichtigsten Worterklärungen S. 541. Verzeichnis der besprochenen Stellen S. 542. Sachregister S. 543.	
—————	

Druckfehler.

- S. 17, Z. 8 v. u. lies 2 Clem. 1, 1. 2.
 S. 109, Z. 1 v. u. lies *μάδματα*.
 S. 207, Z. 15 v. o. lies *ἀποφυγόντας*.
 S. 274, Z. 19 v. u. ist zu ergänzen: Vgl. 2 Clem. 16, 3.
 S. 383, Z. 1 v. u. lies *προφητικός*.
 S. 492, Z. 6 v. o. lies *κύριός μου*.

Einleitung.

Wenn ich eine Reihe historischer Untersuchungen über Schriften des Neuen Testaments, welche ich in den nächsten Jahren veröffentlichen zu können hoffe, mit der folgenden über den 2. Brief des Petrus und dem des Judas beginne, so bin ich mir wohl bewußt, damit ein Wagnis zu unternehmen.

Zunächst ist das Interesse für jene beiden Schriften nie sehr lebhaft gewesen und ist es heute erst recht nicht, da die weit überwiegende Zahl der Theologen überzeugt ist, wenigstens der unter dem Namen des Petrus geschriebene Brief gehöre gar nicht in das apostolische Zeitalter. Selbst konservative Kritiker stimmen diesem Urteile bei. Reuß¹⁾ meint, bei diesem Briefe liege der einzige Fall vor, wo sich die Kirche in der Zusammenstellung des neutestamentlichen Kanons entschieden geirrt habe, und A. Harnack, der es sich hat angelegen sein lassen, die Bedeutung der neu entdeckten *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* für die Geschichte des Urchristentums ins Licht zu stellen, versichert in Bezug auf den nicht bloß in der Adresse als eine apostolische Schrift sich darbietenden 2. Petrus-Brief, derselbe sei jünger als die Briefe des Judas und Barnabas und als die von letzterem abhängige *διδαχὴ* und stamme aus der ägyptischen Kirche etwa zur Zeit des Clemens Alexandrinus.²⁾

1) Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 5. Aufl., S. 276.

2) Die Lehre der zwölf Apostel, Prolegomena, S. 15; vgl. auch S. 106 ff. Anmkg. 22.

Was für ein Interesse wird man unter solchen Umständen den beiden in Frage kommenden Schriften entgegenbringen, deren Umfang überdies so gering ist, daß man kaum hoffen darf, aus denselben irgendwelche nennenswerte historische Resultate zu gewinnen?

Dazu kommt, daß ich bei der Untersuchung dieser Briefe zu Resultaten gelangt bin, die nicht allzuweit von den Ansichten derer abliegen, denen — mit Ausnahme von Thiersch und B. Weifs — Hilgenfeld¹⁾ es abspricht, unter die stimmberechtigten Theologen gezählt zu werden. Wird da nicht die erste Veröffentlichung meiner neutestamentlichen Studien für alle folgenden ein ungünstiges Vorurteil erwecken? Und wenn Holtzmann²⁾ bemerkt: »Der teils katholische teils byzantinische Wind, welchem das Schiffein unserer evangelischen Theologie verfallen ist, hat uns bereits soweit hinter die Urteilsfähigkeit eines Erasmus und Calvin nicht bloß, nein eines Didymus und Origenes, ja der ganzen syrischen Kirche des Morgenlandes zurückverschlagen, daß jetzt sogar der 2. Petrus-Brief wieder auf dem Wege ist echt zu werden« — müßte sich da nicht ein Theologe, dessen Name noch nicht hineingezogen ist in den Streit der Parteien, hüten, auch nur eine Sylbe zu bemerken gegen die herrschende Ansicht betreffs des 2. Petrus-Briefes?

Wenn ich diesen Erwägungen, wie sie mir von mehr oder weniger befreundeter Seite nahegelegt sind, keinen Einfluß auf meinen Entschluß gestattet habe, so ist das geschehen in der Überzeugung, daß die Theologen auch heute nicht ausgestorben sind, die den wissenschaftlichen Wert einer Arbeit lediglich danach beurteilen, ob der fragliche Stoff nach den Grundsätzen strenger, allein die Wahrheit suchender Wissenschaft durchforscht und dargestellt ist. — Das Recht, mit den Mitteln, nicht einer dogmatisch oder traditionell gebundenen Apologetik, sondern nüch-

1) Einleitung in das Neue Testament, S. 765 f.

2) Jahrbücher für protestantische Theologie, II, 245. Vgl. auch Renan, Antichrist IX.

terner historischer Forschung die Kritik und ihre Resultate ebenso wie die Tradition kritisieren zu dürfen, darf sich der kritische Theolog nicht nehmen lassen, und sollte er sich dadurch um das Wohlwollen derer auf der Linken und Rechten zugleich bringen.

Aber freilich, läge kein anderer Grund vor, meine neutestamentlichen Untersuchungen mit der vorliegenden zu beginnen, als der Wunsch, die Unabhängigkeit meines wissenschaftlichen Standpunktes durch Widerspruch gegen herrschende Ansichten zum Ausdruck zu bringen, so würde das allerdings von wenig Ernst für die Behandlung so wichtiger Fragen, wie die nach der Urgeschichte des Christentums, Zeugnis ablegen. Die Gründe, welche mich bestimmen, sind indes tieferliegender Art.

Der Weg, auf welchem ich zu selbständiger Durchforschung des Neuen Testamentes gekommen bin, ist leider noch immer trotz mancher Mahnungen und Vorarbeiten unserer solidesten Forscher ein verhältnismäßig wenig betretener. Von dem Studium der vorchristlich-jüdischen Litteratur, der sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Bundes, bin ich zur Untersuchung der neutestamentlichen Schriften fortgeschritten. Diejenige Ansicht, welche dem Profanhistoriker gegenüber gar keines Beweises bedürfen würde, die aber dem Theologen vielfach bedenklich erscheint: das Verständnis der Schriften des Neuen Testamentes als der Litteratur des Urchristentums müsse ganz besonders bedingt sein durch die Kenntnis der gleichzeitigen, resp. unmittelbar vorhergehenden religiösen Bewegung, die ihren Niederschlag gefunden in der apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur, wurde mir je länger je mehr zur Gewißheit. Die Gleichgültigkeit gegen diese Litteratur, wie solche sich auf Kosten einer ausschließlichen Verwendung des Alten Testamentes, dessen grundlegende Bedeutung zu leugnen mir nicht in den Sinn kommt, in den herrschenden theologischen Richtungen festgesetzt hat, wurde mir immer unverständlicher; die Pflege der historischen Disziplin einer biblischen Theologie auf Grund eines zum Teil nicht durch historische, sondern durch dogmatische und traditionelle Rücksichten begrenzten Kanons beider Testamente erschien mir als wissenschaftlich nicht berechtigt.

Von dieser Überzeugung durchdrungen, deren genauere Ausführung im Gegensatze zu anderen Anschauungen ich mir für einen anderen Ort vorbehalte, begab ich mich an die Durchforschung des Neuen Testamentes, überall die Beziehungen zur außerkanonischen jüdischen Litteratur im Auge behaltend. Als erste Frucht der so gearteten Forschung und als einen Beweis dafür, wie wichtige und positive Resultate auf diesem heterodoxen Wege gewonnen werden können, lege ich meine Untersuchungen über den 2. Brief des Petrus und den des Judas der Kritik vor.

Dieselben wollen nichts mehr sein als ein Beitrag zur Lösung des an diese beiden Briefe geknüpften kritischen Problems, nicht die vollständige Lösung desselben. Eine solche bin ich zu bieten noch nicht im stande. Es giebt wenige Stücke der neutestamentlichen Litteratur, bei denen der kritische Knoten so verwickelt ist, als bei dem zweiten Briefe des Petrus. Auf der einen Seite steht derselbe in nächstem Verwandtschaftsverhältnisse zum Judas-Briefe, auf der anderen in einer freilich nur äußerlichen Beziehung zu der ersten unter des Petrus Namen in den Kanon aufgenommenen Schrift. Diese aber steht wieder im Verhältnis zu dem Jacobus-Briefe einerseits und andererseits zu dem an die Römer und Epheser; letzterer endlich ist dem an die Kolosser nahe verwandt. Über die Verknüpfung der einzelnen Stücke dieser Briefreihe untereinander, wie über den historischen Wert der Schriften selbst sind die Kritiker sehr verschiedener Ansicht. Zu einer definitiven Entscheidung über den historischen Wert des 2. Petrus-Briefes würde ich zu allen diesen Fragen, wie zu der über die äußere Bezeugung dieses Briefes in der alten Kirche Stellung nehmen müssen. Das würde aber eine Schrift erfordern, wie ich sie trotz langer auf dieses Gebiet konzentrierter Forschung noch nicht darzubieten wage, in der überdies der oben erörterte Gesichtspunkt über das Verhältnis der neutestamentlichen Schriften zu der vorchristlich außerkanonischen Litteratur nicht in der erwünschten Weise in den Vordergrund treten könnte.

So muß sich denn meine Untersuchung in engeren Grenzen bewegen. Ich bin aber überzeugt, daß dieselbe, sorgfältig ausgeführt,

der Wissenschaft mehr Nutzen bringen werde, als eine voreilige Kombination halb gelöster Probleme.

Nur das wird im folgenden zur Erörterung kommen, was gewonnen werden kann aus der mit den mir zu Gebote stehenden Mitteln versuchten Erklärung der beiden Briefe: eine Untersuchung ihres Verwandtschaftsverhältnisses untereinander und der geschichtlichen Situation, auf die sie selbst hindeuten. Anhangsweise soll dann noch darauf hingewiesen werden, wie sich zu den gewonnenen Resultaten die übrigen Fragen verhalten, von deren Beantwortung das endgültige Urteil über die beiden Briefe abhängt.

Erster Abschnitt.

1,1

Erklärung des zweiten Briefes des Petrus.

Es ist begreiflich, daß sich schon in der Bezeichnung des Verfassers und der Leser an der Spitze eines Briefes die Stimmung des Schreibenden Ausdruck zu geben pflegt. Das ist augenscheinlich auch der Fall in der sehr eigenartigen Überschrift des 2. Petrus-Briefes, und zwar bei der Bezeichnung des Verfassers wie bei der der Leser.

Anstatt der einfachen Selbstbezeichnung: *Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wie sie sich 1 Petr. 1,1 findet, läßt der Verfasser dem *Πέτρος* ein *Συμεών*,¹⁾ dem *ἀπόστολος* ein *δοῦλος* vorangehen. In Bezug auf ersteres bemerkt Hofmann, unter dem Namen *Πέτρος* oder *Κηφᾶς* sei der Apostel der heidnischen Christenheit bekannt gewesen (Gal. 1,18. 2,7. 8. 9. 11. 14.); füge er diesem Namen den vordem geführten *Συμεών* bei, so wolle er sich damit seinen Lesern recht geflissentlich als Juden darstellen.²⁾ Diese Überlegung erscheint mir unrichtig. Aus den angegebenen Stellen

1) Daß nicht *Σίμων*, wie Lachmann und Hort lesen (letzterer hat indes *Συμεών* am Rande), sondern *Συμεών* die richtige Lesart sei, muß nach inneren und äußeren Gründen als sicher gelten. Für *Συμεών* zeugen \aleph AKLP min^{cat} Theoph u. a., für *Σίμων* von Uncialen nur B, mehrere Minuskeln, darunter 13 u. 31, vulg, sah, cop. Daß *Σίμων* Korrektur der von dem Apostel im Neuen Testamente nur einmal (Act. 15,14) gebrauchten Namensform *Συμεών* ist, während sich *Σίμων* circa 50 mal findet, erhellt auch daraus, daß Act. 15,14, wo die griechische Lesart nicht schwankt, die Vulgata mit mehreren Übersetzern Simon liest.

2) Desgleichen Huther, Schott u. a.

folgt nur, daß der Apostel den Heidenchristen unter dem Namen 1,1 *Πέτρος* bekannt gewesen, nicht aber, daß ihnen der Name *Συμεών* als specifisch jüdische Bezeichnung desselben unbekannt gewesen sei. Ferner aber hat der Name *Πέτρος* durchaus keine Beziehung auf das Verhältniß des Apostels zu den Heidenchristen. Wie ihm der Name gegeben war, ehe von einer Heidenchristenheit geredet wurde, so trug er ihn bei den Juden, welche in dem *Συμεών* das Haupt der Jünger des von ihnen als Christus erkannten Jesus verehrten. Mit dem Gegensatze von Juden- und Heidenchristen hat weder der eine noch der andere Name des Apostels irgend etwas zu schaffen. So wenig an den vielen Stellen der Evangelien, wo *Σίμων* neben *Πέτρος* gebraucht wird, der Apostel noch besonders als Jude bezeichnet werden soll, so wenig in der Überschrift des 2. Petrus-Briefes. Es heißt nach Fernliegendem greifen und das Nächste übersehen, wenn man die Bedeutung der Namen *Συμεών* resp. *Σίμων Πέτρος* hier anders faßt, als wo sie sonst verbunden vorkommen. *Συμεών* ist der Name, welchen der Apostel von Hause mitgebracht hat, *Πέτρος* der Ehrenname, welchen der Herr ihm als dem Felsenmann unter den Aposteln gegeben.

Sieht sich nun der Verfasser veranlaßt, sich den Lesern nicht bloß mit seinem Ehrentamen zu nennen, sondern demselben den einfachen Familiennamen voranzuschicken, so entspricht diese Selbstbezeichnung durchaus der anderen, daß er seinem Titel als *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* die allen Christen gemeinsame Benennung *δοῦλος* (*Ἰησοῦ Χριστοῦ*) voranschickt.

Nach einigen Erklärern ¹⁾ soll freilich *δοῦλος* mehr als das Verhältniß der Gläubigen zu Christus bezeichnen, nämlich das allgemeinere Amtsverhältniß neben dem spezielleren durch *ἀπόστολος* charakterisierten. Allein wozu diese doppelte Bezeichnung des Amtsverhältnisses? Und wie will man jene dem *δοῦλος* untergelegte Bedeutung rechtfertigen? Huthers Hinweis auf Röm. 1,1 nützt nichts. ²⁾ Dagegen

1) Z. B. Wiesinger, Huther.

2) Vgl. zu Röm. 1,1 Fritzsche, Rückert, Hofmann u. a.

1,1 zeigen genug Stellen Alten und Neuen Testaments, daß **יְהוָה** **יהוה**, *δοῦλος τοῦ κυρίου*, wie auch Meyer zu Röm. 1,1 richtig bemerkt, ganz im allgemeinen das Dienstverhältnis zu Gott, resp. Christus bezeichnet, das keinem bestimmten Stande zukommt.¹⁾ So bleibt es dabei, daß der Verfasser vor den Namen und Titel, welche ihn über den gewöhnlichen Christen erheben, den Namen und Titel stellt, in denen er nichts vor seinen Lesern voraus hat.²⁾ Entspricht aber so der Doppelname dem Doppeltitel, so fallen damit auch solche Erklärungen weg, wie die, daß Petrus sich gerade jetzt Symeon genannt habe, weil es dem am Lebensende stehenden Apostel nahe gelegen, seine Gedanken in die erste Zeit seines Lebens zurückschweifen zu lassen.³⁾

Daß die Eigenart der Selbstbezeichnung des Verfassers richtig aufgefaßt ist, beweist die ihr offenbar entsprechende Bezeichnung der Leser durch: *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ κτλ.*,⁴⁾ eine Wendung, deren Sinn korrekter ausgedrückt wäre, wenn der Schriftsteller *τῇ ἡμῶν* statt *ἡμῖν* geschrieben hätte. Was die Bedeutung der einzelnen Begriffe betrifft, so ist *πίστις* hier nicht nach späterem Sprachgebrauche im Sinne von »Glaubenslehre« zu verstehen;⁵⁾ erscheint doch eben die

1) Vgl. z. B. Apoc. 11,18: *δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλαις.*

2) So auch Schott, der weiterhin freilich mit dieser Ansicht die oben zurückgewiesene Deutung von *Συμεών* verbindet.

3) Vgl. Bengel, Wiesinger; auch Huther, obwohl er *Συμεών* als Bezeichnung des Judenchristen deutet, stimmt dieser Erklärung als »nicht unpassend« bei.

4) Daß sich die Bezeichnung des Verfassers und der Leser entspreche, hat zum Teil schon Brückner richtig beobachtet: »es ist nicht auffällig, daß sich der Verfasser kenntlich macht, sowohl von Seiten seiner Autorität (*ἀπόστολος*), die er vor anderen Gläubigen voraus hat, als seines Verhältnisses zu Jesu Christo, welches er mit allen anderen gemein hat, zumal die letztere Seite sogleich in dem unmittelbar folgenden stark hervortritt.« Vgl. auch Steinfals.

5) So Graaff, Fronmüller.

πίστις, welche die Leser besitzen, in V. 5 als die erste in der Reihe 1,1 der christlichen Tugenden. Diese πίστις im subjektiven Sinne hat das Attribut ἰσότημος d. i. gleichen Wert habend. Wenn Schott bemerkt: »Die τιμή, welche Petrus dem Glauben seiner Leser zuerkennt, kann natürlich nur von der auf der inneren Wahrheit dieses Glaubens ruhenden Würdigkeit und Geltung vor Gott gemeint sein«,¹⁾ so übersieht er, daß der Glaube hier nicht als menschliches Werk in Frage kommt, als welcher er allerdings ein Mehr oder Weniger von innerer Wahrheit und so auch von Geltung vor Gott haben könnte, sondern als göttliches Geschenk (λαχοῦσιν). So handelt es sich nicht um den Wert des Glaubens für Gott, sondern für die, welche ihn als göttliche Gabe erhalten haben. Der Wert aber, den der so gedachte Glaube hat, besteht darin, daß er in den Besitz des Heiles bringt. Somit hat gleichen Wert der Glaube der Leser mit dem der ἡμεῖς, wenn er ihnen zu demselben Heile verhilft, welches die ἡμεῖς durch den ihrigen erlangen.²⁾

Mit wem faßt sich nun aber der Verfasser in ἡμεῖς zusammen, um dem Glauben dieser ἡμεῖς den der Leser gleich zu stellen? Man antwortet:³⁾ »Mit den Judenchristen«, und findet zu der so aufgefaßten Stelle »eine schlagende Parallele« in den petrinischen Worten Act. 11,17: τὴν ἰσὴν δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Allein es ist verkehrt, Parallelen aus anderen Schriften zu suchen, ehe der Kontext in genügender Weise befragt ist. Die Ansicht, daß sich der Verfasser in ἡμεῖς mit den Judenchristen zusammenfasse gegenüber den Lesern als Heidenchristen, beruht auf nichts anderem, als auf der bereits zurückgewiesenen falschen Deutung von Συμεών. Der Verfasser charakterisiert sich selbst eben nicht als Judenchrist; deshalb kann man auch nicht auf den Gedanken kommen, daß die, mit denen er sich in ἡμεῖς zusammenfaßt, als

1) Ebenso Wiesinger, Hofmann; Huther ist unklar.

2) So mehr oder weniger genau Calvin, Hornejus, de Wette-Brückner u. a.

3) Wiesinger, Schott, Hofmann u. a.

1,1 Judenchristen angesehen werden sollten. Außerdem hat Brückner mit Recht geltend gemacht, daß das Verhältniß zwischen Judenchristen und Heidenchristen im ganzen Briefe nicht berührt werde. Zeigte sich die Selbstbezeichnung des Verfassers als eine zweiseitige, nach welcher er sich einerseits über die Leser (*Πέτρος, ἀπόστολος*), anderseits ihnen gleich stellte (*Συμεών, δοῦλος*), so liegt es auf der Hand, daß er sich in *ἡμεῖς* mit solchen zusammenfaßt, die den Lesern nach der Seite gegenüber gestellt werden können, nach welcher er sich selbst ihnen gegenüber gestellt hat. Die *ἡμεῖς* sind also solche, welche, wie der Verfasser, durch Jesus Christus selbst berufen und entsandt sind, gegenüber denen, welche erst durch der Apostel Botschaft zum Glauben gekommen sind.¹⁾ Unmißverständlich tritt dieses Verhältniß zwischen *ἡμεῖς* und *ὕμεῖς* hervor 1,16 ff.: *οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἑξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπτει γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*. Sagt aber der Verfasser, daß der Glaube der Apostelschüler ebenso wertvoll sei als der der Apostel, so zeigt es sich, daß es nicht zufällig geschah, wenn er sich — und damit die *ἡμεῖς* — gleich zu Anfang nicht bloß als einen solchen bezeichnete, der über den Lesern steht, sondern auch als einen solchen, der nichts vor ihnen voraus hat. Die Bezeichnung des Verfassers entspricht der der Leser.

Letzteres widerlegt bereits den einen Grund, den Wiesinger gegen die Beziehung von *ἡμεῖς* auf die Apostel geltend gemacht hat: der Verfasser habe sich vorher nicht einmal ausschließlich als Apostel bezeichnet. Ebenso wenig wiegt es, wenn derselbe unter Beistimmung Huthers bemerkt: »Es ist ein der apostolischen Zeit völlig fremder Gedanke, daß der Glaube der Apostel eine andere Geltung haben sollte als der durch ihr Wort gläubig gewordenen.« Denn abgesehen davon, daß das Fehlen

1) So auch Catena patrum ed. Cramer, Bengel, Brückner, Fronmüller, Jachmann, Steinfafs u. a.

der Analogieen aus apostolischer Zeit höchstens gegen die Abfassung des Briefes durch einen Apostel, nicht gegen die Richtigkeit der durch den Kontext festgestellten Erklärung sprechen könnte, ist hier gar nicht die Rede davon, daß der Glaube der Leser und der Apostel gleiche Geltung vor Gott¹⁾, sondern daß er gleichen Wert für sie selbst habe, insofern er gleiche Seligkeit bewirke. Daß aber diese Ansicht dem apostolischen Zeitalter fremd sei, kann nur der behaupten, welcher sich keine lebendige Vorstellung von der Ehrfurcht gemacht hat, mit welcher die apostolischen Gemeinden zu den Sendboten dessen aufblicken mußten, der demnächst sein Königreich aufrichten sollte. Fragen, wie die des Petrus nach der besonderen Belohnung der Apostel, die sich rücksichtslos in die Nachfolge Jesu begeben²⁾, Äußerungen, wie die der Mutter der Söhne des Zebedäus über den besonderen Ehrenplatz, den ihre Kinder einnehmen möchten im Königreiche Jesu³⁾, sind Zeugnisse für Empfindungen, welche die urchristlichen Gemeinden in Bezug auf die hohen Apostel sicher ebenso gehabt haben, wie die Mutter der Zebedäiden und der Petrus von ehemem. Spricht aber der Verfasser des 2. Petrus-Briefes den entgegengesetzten Gedanken aus, daß der Glaube der Apostelschüler gleiches Heil zur Folge habe als der der Apostel, so entspricht das durchaus dem Worte Jesu, das er seiner Antwort: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ* hinzufügt: *καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν ἀδελφούς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἢ οἰκίας ἕνεκα τοῦ ἑμοῦ ὀνόματος, πολλαπλασίουνα λήμψεται καὶ*

1) Das gilt auch gegen die vermittelnde Bemerkung Brückners: »Ein Anlaß konnte zu dieser Bezeichnung nur vorliegen, als die Höherberechtigung des apostolisch-christlichen Bewußtseins gegenüber dem nachgeborenen, anfang besonders hervorgehoben zu werden, aber noch nicht entschieden war.«

2) Matth. 19,27 ff.

3) Matth. 20,21 ff. Vgl. auch die Äußerungen der Apokalypse über die 12 Apostel.

1,1 *ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει*, und das in dem anschließenden Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberge weiter ausgeführt wird.

Schwierig ist das Verständniß der als Näherbestimmung an *τοῖς ἰδοτίμοις ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν* sich anschließenden Worte. Zunächst ist zu entscheiden, ob sich die Worte *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* auf eine oder zwei Personen beziehen. Wie mir scheint, ist die Mehrzahl der Erklärer der letzteren Ansicht und übersetzt deshalb »unseres Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi.« Dafs diese Auffassung die Regel der Grammatik wider sich hat, kann keinem Zweifel unterliegen.¹⁾ Die Ausnahmen aber, auf welche man sich schnell beruft, sind als solche noch immer ebensowenig bewiesen als jene Erklärung der vorliegenden Stelle²⁾, und beim Durchlesen des Briefes drängt sich stets von neuem die Empfindung auf, hier liege kein anderer Gebrauch des Artikels vor als in V. 11: *τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo keiner daran zweifelt, dafs nur eine Person gemeint sei.³⁾ Die Gründe, welche man der der Grammatik entsprechenden Erklärung entgegenstellt, sind doppelter Art: theils beruft man sich auf die fehlenden Analogieen in den apostolischen, speziell den petrinischen Schriften, theils auf den Kontext der vorliegenden Stelle. Die ersteren Gründe, welche bei vielen Erklärern die einzigen sind, können ohne weiteres übergangen werden. Möchte immerhin — was hier noch ununtersucht bleiben mufs — Jesus in den apostolischen Schriften nie *Θεός* als unmittelbares Attribut erhalten,⁴⁾ und kommt auch nicht einmal der Ausdruck *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte und im ersten Briefe Petri vor,⁵⁾ so beweist das nichts für die Erklärung

1) Vgl. auch Wiesinger, Brückner, Weifs, Studien und Kritiken 1866, S. 291 und Neutestamentliche Theologie § 127, not. 5.

2) Vgl. besonders die Ausführungen von Holtzmann, Die Pastoralbriefe S. 489 f.

3) dsgl. 2,20. 3,18.

4) So Huther, Brückner.

5) So Wiesinger, Frommüller; vgl. aber 2 Petri 1,17: *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός*.

dieser Stelle, da dem unbefangenen Erklärer weder die petrinische Autorschaft des zweiten Briefes noch überhaupt seine Abfassung im apostolischen Zeitalter von vornherein feststeht und es also an sich sehr wohl möglich ist, daß Jesus hier wie so oft in den ignatianischen Briefen ὁ Θεὸς ἡμῶν genannt werde.

Nur der Kontext kann entscheiden. In Bezug darauf bemerkt Wiesinger: »Im Kontexte ist für eine solche Abweichung (von der Terminologie des ersten Petrusbriefes und der petrinischen Reden der Apostelgeschichte) kein Grund aufzufinden. Im Gegenteil läßt die Nennung Gottes und Jesu Christi V. 2 als Objekt der Heilserkenntnis dieselbe Duplizität bei der Bezeichnung der Heilserteilung V. 1 erwarten.« Es wird indes nach dem oben Bemerkten klar sein, daß man aus dem Kontexte nicht sowohl ein Zeugnis für die Abweichung von der Terminologie der petrinischen Schriften, als vielmehr von der Regel der Grammatik erwarten müßte. Ferner ist aus der Duplizität in Bezeichnung des Objekts der Heilserkenntnis in V. 2 nichts zu schließen auf eine Duplizität in V. 1. Endlich aber unterliegen die betreffenden Worte in V. 2: τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν schweren kritischen Bedenken, die weiter unten näher werden erörtert werden. Das einzige, was man von denen, welche die Worte τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτήρος auf Eine Person beziehen, wird fordern dürfen, ist eine Erklärung dafür, weshalb Jesus gerade hier den Titel Θεός trage, da er doch sonst auch im 2. Petrus-Briefe nur κύριος und σωτήρ genannt wird.¹⁾

Diese Erklärung kann gegeben werden; doch ist zuvor die Frage zu beantworten: Was versteht der Verfasser unter der Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi? Die Erklärer betrachten δικαιοσύνη entweder als göttliches Geschenk oder als göttliche Eigenschaft. Ersteres ist offenbar verkehrt.

1) Vgl. 1,2. 8. 11. 14. 16. 2,20. 3,2. 18. Hieraus mit Weiss a. a. O. zu schließen, Θεοῦ sei in 1,1 nur hineinkorrigiert statt des von N min syr^{bodl} sah bezeugten κυρίου, widerspricht den kritischen Grundregeln und ist mit Recht von keinem der neueren Textkritiker angenommen.

1,1 Verbindet man nämlich ἐν δικαιοσύνῃ in jenem Sinne direkt mit πίστιν oder läßt es von λαχοῦσιν abhängig sein, so entsteht der Gedanke, die Gerechtigkeit — sei es nun die Glaubensgerechtigkeit oder die sittliche Lebensbeschaffenheit — gehe dem Glauben voran, während nur das Umgekehrte denkbar ist. Man hat diese Schwierigkeit dadurch zu umgehen gesucht, daß man ἐν δικαιοσύνῃ mit ἰσότημον verband.¹⁾ Gleichwertig ist der Glaube in der Gerechtigkeit unseres Gottes, er erweist seinen gleichen Wert darin, daß er die Gabe der Gerechtigkeit ebenso vermittelt wie der Glaube der ἡμεῖς. Allein hiergegen spricht in erster Linie die Wortstellung — ἰσότημον hätte an ἐν δικαιοσύνῃ herangerückt werden müssen —, ferner die Worte τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ als Zusatz zu ἐν δικαιοσύνῃ. Kommt unser Gott und Heiland Jesus Christus als Geber in Frage, so wäre es doch sehr merkwürdig, wenn er als solcher genannt würde nicht bei dem Glauben, der ausdrücklich als göttliche Gabe bezeichnet wird (λαχοῦσιν), sondern bei der Gerechtigkeit, die erst eine Folge des den Lesern geschenkten Glaubens ist. Wäre jene Auffassung die richtige, so müßte der Verfasser geschrieben haben: τοῖς λαχοῦσιν περὶ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ πίστιν ἰσότημον ἡμῖν ἐν δικαιοσύνῃ. So ist es denn notwendig τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht als Genitiv des Urhebers, sondern des Besitzers zu fassen: die Gerechtigkeit eine Eigenschaft unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi.

Aber wie ist diese näher zu bestimmen? Wiesinger, der τοῦ Θεοῦ κτλ. auf zwei Personen bezieht, spricht von der Gerechtigkeit, welche in dem Werke der Erlösung geoffenbart ist, und zwar in Bezug auf Gott, insofern er eine Sühnung der Sünde bewirkt, in Beziehung auf Jesus, insofern er diese Sühnung als ἄμνος ἄσπιλος καὶ ἄμωμος geleistet hat. Nur letzteres kann noch in Betracht kommen. Und da liegt es wohl auf der Hand, wie gezwungen der Gedanke ist, daß die Leser auf Grund der

1) Bengel, Brückner, Schott.

Gerechtigkeit, welche Jesum befähigte, Versöhner der Menschen zu werden, einen dem der ἡμεῖς gleichwertigen Glauben empfangen haben. Etwas anders wendet Hofmann¹⁾ den Begriff, indem er ἐν δικαιοσύνῃ von πίστιν abhängig denkt: »Der Juden und Heiden gleichwertig gemeinsame Glaube ist der, welcher sich auf Jesu Christi Gerechtigkeit verläßt, daß sie unserer Sünden Sühnung sei und ewiges Leben verbürge.« Gegen diese Erklärung ist zu sagen, daß sie stark paulinischen Geschmack hat und im Kontext gar keinen Anhalt besitzt.

Beides gilt nicht von der Erklärung, welche δικαιοσύνη von der Gesinnung versteht, nach welcher ohne Ansehen der Person allen das Gleiche mitgeteilt wird.²⁾ Auf diese Weise giebt das nicht zu einem der vorhergehenden Worte sondern zu dem ganzen Gedanken gehörende ἐν δικαιοσύνῃ den Grund dafür an, daß die Leser Glauben von gleichem Werte mit dem der ἡμεῖς empfangen haben. Was gegen diese einfache, unmittelbar einleuchtende Deutung vorgebracht ist, kann man kaum der Rede wert nennen. Hofmann meint, daß dieselbe schon dadurch unmöglich werde, daß τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος nur auf Eine Person, Jesus, bezogen werden müsse, während de Wette-Brückner gerade umgekehrt eine Schwierigkeit dieser Erklärung darin sieht, daß jene fraglichen Worte sich auf zwei Personen beziehen müssen. Allein findet man die Gerechtigkeit von Jesus allein ausgesagt, so fällt damit doch nur die Fassung hin, welcher zufolge Gott als der betrachtet wird, welcher den Heiden und Juden gleichwertigen Glauben habe zu teil werden lassen. Daß aber, wie de Wette meint, die Unparteilichkeit wohl Gott, nicht aber Christo zugeschrieben werden, und daß, wie Brückner urteilt, die Unparteilichkeit sich nur im Verhalten zu den Juden- und Heidenchristen, nicht zu den Aposteln und den Apostelschülern zeigen könne, sind Behauptungen, die in sich zusammenfallen, sobald man sich klar macht, daß die Apostel durch Jesus zum Glauben berufen und

1) So auch Ewald.

2) Augusti, Huther, Jachmann, Reufs u. a.

1,1 zugleich als seine Boten zu den Lesern entsandt sind. Darin liegt beides, daß Jesus der Geber des Glaubens ist und daß er dadurch, daß er Aposteln und Apostelschülern gleichwertigen Glauben gegeben, an ihnen seine *δικαιοσύνη* bewiesen hat. Was an diesem Gedanken »seltsam« sein soll,¹⁾ vermag ich nicht einzusehen. Denselben aber deshalb zu verwerfen, weil der Verfasser des ersten Briefes statt *δικαιοσύνη* vielleicht einen anderen Ausdruck gebraucht haben würde,²⁾ ist aus oben schon einmal angeführtem Grunde unzulässig.

Mehr hat es auf sich, wenn Hofmann den Gebrauch des *ἐν* beanstandet. Einfach zu übersetzen: *par la justice de notre Dieu*³⁾ hat seine Bedenken, wenn man an dem *ἐν ἐπιγνώσει* V. 2 und dem *διὰ τῆς ἐπιγνώσεως* V. 3 sieht, daß der Verfasser sich des Unterschiedes zwischen *ἐν* und *διὰ* wohl bewußt war. Der Verfasser kann die Gerechtigkeit Jesu Christi nicht als das Mittel angeben wollen, wodurch, sondern als den Grund, welchem zufolge die Leser gleichwertigen Glauben empfangen haben.⁴⁾ Das ist aber auch an vorliegender Stelle das einzig Passende. Wäre es dem Verfasser hier nicht gerade darum zu thun, den Unterschied zwischen den Lesern als Apostelschülern und den *ἡμεῖς* als den von Jesus selbst Berufenen zu betonen, so würde er wohl einfach gesagt haben, erstere hätten ihren Glauben erlangt *διὰ τῆς δικαιοσύνης τοῦ Θεοῦ ἡμῶν*, durch die Gerechtigkeit unsres Gottes. So aber drückt er sich genauer dahin aus, daß sie den Glauben empfangen hätten *ἐν δικαιοσύνῃ*, auf Grund oder zufolge der Gerechtigkeit, da es die Apostel waren, welche ihnen im Auftrage Jesu Christi diesen Glauben vermittelten.

Bei dieser Deutung wird nun auch klar, weshalb Jesus nicht *κύριος*, sondern *Θεός* genannt wird. Nennt der Verfasser den Glauben, welchen die Leser empfangen haben, einen dem der

1) So Schott.

2) So Wiesinger.

3) Reufs.

4) Vgl. Huther und Graaff; letzterer citiert als Parallelen 1 Petr. 1,5. 22. Die grammatische Berechtigung dieser Fassung des *ἐν* erhellt aus Winer S. 362, Rost § 106, 5.

Apostel gleichwertigen, insofern er gleiches Heil zur Folge hat, so 1,1 entspricht diesem Gedanken, daß der, von dem solches Geschenk ausgegangen ist, bezeichnet wird, nicht als der *κύριος*, dessen *δοῦλοι* die Christen sind, sondern als der *Θεός*, der als solcher in dem Stande der Herrlichkeit steht,¹⁾ welchen die Seinen als *Θείας κοινωνοὶ φύσεως* dereinst teilen werden.²⁾ So wird also das Urteil hinsichtlich der Worte: *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* auf eine Person lauten müssen, falls man nicht durch den weiteren Kontext noch veranlaßt wird, hier eine Ausnahme von der regelrechten Ausdrucksweise anzunehmen. Und das ist nicht der Fall.

Ob die gegebene Erklärung der Briefüberschrift, nach welcher in derselben der Unterschied zwischen dem Verfasser samt seinen Genossen und den Lesern einerseits und andererseits die dabei bestehende Gleichheit betont wird, richtig sei, und welchen Gedanken sie vorbereiten wolle, muß der Brief selbst zeigen. Jetzt ist nur noch zu bemerken, daß daraus, daß die Bezeichnung der Leser der lokalen Näherbestimmungen ganz entbehrt, weder geschlossen werden kann, der Verfasser habe sich seinen Leserkreis nicht so bestimmt gedacht wie der des ersten Briefes,³⁾ noch, er habe »an alle guten Christen« schreiben wollen.⁴⁾ Auch hier muß der Brief selbst entscheiden, ob man ihn mit Recht einen katholischen genannt hat oder nicht.

Der Brief beginnt mit dem Grusse *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* 1,2 *πληθυνθείη*, bei dem deutlicher als bei den meisten neutestament-

1) Vgl. Meyer-Weiss zu Joh. 20,28.

2) Vgl. die Erklärung von V. 4 und die ausgesprochene Korrespondenz zwischen Jesu Gottheit und dem von den Gläubigen erhofften Heile in 2 Clem. 1,17: *ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν. ἐν τῷ γὰρ φρονεῖν ἡμᾶς μικρὰ περὶ αὐτοῦ μικρὰ καὶ ἐλπίζομεν λαβεῖν.* Hofmanns Erklärung fällt mit seiner unrichtigen Deutung von *ἐν δικαιοσύνῃ*.

3) de Wette.

4) Ewald und überhaupt die meisten Kritiker; vgl. besonders Holtzmann a. a. O. S. 245.

1,2 lichen Grufsformeln die Anlehnung an den hebräischen Briefgrufs hervortritt. Die eine Hälfte desselben entspricht vollständig der Daniel 3,31. 6,26 sich findenden Form: $\text{שָׁלוֹם לְכָל הָעָם}$, LXX $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \pi\lambda\eta\rho\upsilon\nu\theta\epsilon\iota\eta$.¹⁾ Bei dieser Verwandtschaft bedarf es kaum der Bemerkung, daß $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$ nicht sowohl in der speziellen Bedeutung des deutschen Wortes »Friede«, als vielmehr in der allgemeineren des hebräischen שָׁלוֹם d. i. Heil, Wohlbefinden, zu fassen sei.²⁾

Weniger sicher als in der Bestimmung des Begriffes $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$ sind die Erklärer der neutestamentlichen Grufsformen in der von $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$. Daß in diesem Worte die griechische Grufsform $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon\epsilon\iota\nu$ nachklinge, wie in $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$ die hebräische שָׁלוֹם , sodafs der neutestamentliche Briefgrufs eine Verbindung des hergebrachten griechischen und hebräischen wäre³⁾, ist nicht nur an sich die nächstliegende Vermutung, sondern auch schon seit Theodor von Mopsvestia⁴⁾ die fast allgemeine Ansicht geworden.⁵⁾

Daraus müßte man dann selbstverständlich die nähere Bestimmung von $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ zu gewinnen suchen, wie die des $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$ aus שָׁלוֹם . Der Wunsch $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon\epsilon\iota\nu$ geht aber ganz im allgemeinen auf die frohe Stimmung des Menschen, welche Folge seines Wohlbefindens ist, weshalb auch $\epsilon\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ mit $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon\epsilon\iota\nu$ abwechselt.

1) Desgleichen 1 Petr. 1,2. Jud. 2. Die rabbinischen Parallelen bei Pott zu 1 Petr. 1,2.

2) Vgl. z. B. Meyer-Weifs zu Röm. 1,7.

3) Eine ganz offenbare Verknüpfung der hebräischen und griechischen Grussform findet sich z. B. 2 Macc. 9,19: $\text{τοῖς χρηστοῖς Ἰουδαίοις τοῖς πολιταῖς χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν βασιλεὺς καὶ στρατηγὸς Ἀντίοχος}$; desgl. 1,1. 10. Desgleichen Barn. epist. init. (vgl. Patres apostolici ed. Gebhardt, Harnack, Zahn I, 2 p. 2): $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\epsilon\ \nu\iota\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \text{Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς ἐν εἰρήνῃ}$. Dasselbe in Verdoppelung Mar. Castab. ep. init. (Patres ap. II, 174).

4) Ed. Fritzsche 141: $\text{τὸ χάρις ὑμῖν οὕτως τίθησιν, ὥσπερ ἡμεῖς τὸ χαίρειν ἐν ταῖς ἐπιγραφαῖς τῶν ἐπιστολῶν εἰώσαμεν}$.

5) Vgl. z. B. Fritzsche und Meyer-Weifs zu Röm. 1,7, Heinrici zu 1 Kor. 1,3; Koch zu 1 Thess. 1,1.

So wird man denn *χάρις* in seiner allgemeinsten Bedeutung zu 1,2 fassen haben. Dasselbe bezeichnet zunächst das, was einem Freude macht oder angenehm ist¹⁾ und wird deshalb von Hesychius und Suidas durch *τέρψις*, Sättigung, erklärt und zuweilen geradezu gebraucht, wo man *χαρά* erwarten sollte,²⁾ wie umgekehrt *χαρά* sich findet, wo *χάρις* der genauere Ausdruck wäre.³⁾ So gefasst steht *χάρις* neben *εἰρήνη* als ein diesem durchaus gleichartiger Begriff;⁴⁾ beides ist Bezeichnung eines den Lesern angewünschten Gutes, und zwar ersteres nach Seite seiner Wirkung, letzteres nach Seite seines Wesens: es bewirkt Freude, es ist Heil. Zu solcher Bestimmung von *χάρις* kommt man, wenn man die Anknüpfung an *χαίρειν* festhält; die anderen Erklärungen desselben sind nur möglich gewesen, indem man diese Beziehung außer Auge liefs.

Hofmann urtheilt:⁵⁾ »Beides, *χάρις* wie *εἰρήνη* ist Bezeichnung dessen, was dem Menschen gut ist, ersteres sofern es Gabe Gottes ist, worin sich seine gnädige Gesinntheit dargiebt, letzteres sofern es einen Thatbestand bildet, welcher den Menschen beseligt.« Es ist klar, daß Hofmann zur Bestimmung von *χάρις* nicht auf *χαίρειν* zurückgeht, sondern auf die Bedeutung, welche *χάρις* gewöhnlich im Neuen Testamente hat, nur daß er in diesem Zusammenhange unter *χάρις* nicht die gnädige Gesinnung selbst, sondern die Bethätigung derselben versteht.

1) Vgl. die Lexika von Pape und Grimm, sowie Meyer zu 2 Kor. 1,15.

2) Vgl. Pape unter *χάρις* No. 4; Wahl, *clavis librorum V. T. apocryph.* unter *χάρις* No. 1.

3) Z. B. Luk. 2,10. Jak. 1,2. Mit letzterer Stelle ist besonders zu vergleichen 1 Petr. 2,19 f.

4) Zu demselben Resultate kommt Pott auf anderem Wege: *χάρις*, *benevolentia*, ex hebr. *חֶסֶד, רַצוֹן, חֵן* pro beneficio ipso atque adeo pro felicitate omnino ponitur. 2 Kor. 1,15. Tob. 7,18. Psalm 84,12. *Εἰρήνη* secundum hebr. *שָׁלוֹם* id quod *χάρις*, *salus atque felicitas quaevis*... Petrus apostolus vobis felicitatem in dies crescentem apprecatur.

5) Zu 1 Thess. 1,1; desgleichen Huther zu 1 Petr. 1,2.

1,2 Auf erstere deuten es die meisten Ausleger und urteilen also, daß sich *χάρις* zu *εἰρήνη* verhalte, wie Ursache zur Wirkung.¹⁾ Es ist nicht zu verwundern, daß man bei dieser Fassung von *χάρις* schliesslich dahin kam, die Beziehung auf *χαίρειν* ganz fallen zu lassen und den neutestamentlichen Gruß, der in der Form *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη* seine ursprüngliche Gestalt zeige, für eine Reproduktion des aaronitischen Segens zu halten.²⁾ Die Unrichtigkeit dieser Annahme erhellt erstens daraus, daß bei dem Eingange der Briefe den Aposteln eine Beziehung auf den die Opferhandlung beschließenden Segen nicht so nahe gelegen haben kann als auf den Gruß, mit dem man den Brief zu eröffnen pflegte, und der in der That von christlichen Schriftstellern unverändert³⁾ oder in christlich umgebildeter Gestalt gebraucht wird;⁴⁾ zweitens daraus, daß sich jene als ursprünglich angenommene dreiteilige Form des neutestamentlichen Grußes sowie die verwandte *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη* nur in den ohne Zweifel spätesten Produkten der neutestamentlichen Litteratur findet.⁵⁾

An der Grußform dieser Briefe hat aber freilich die Deutung von *χάρις* im Sinne von »göttliche Gnadengesinnung« einen Anhalt. Denn das *ἔλεος*, das sich neben *χάρις*, oder mit *ἀγάπη* an Stelle von *χάρις* findet, beweist deutlich, daß die betreffenden Verfasser dasselbe im Sinne von »göttliche Gnadengesinnung« verstanden haben.⁶⁾ Wenn Hofmann dagegen bemerkt:⁷⁾ »daß auch

1) So z. B. Heinrici, Meyer, Weiss; auch Holtzmann, Pastoralbriefe 106.

2) Vgl. Otto in Jahrbücher für deutsche Theologie 1867 S. 678 ff. Baumgarten-Crusius zu Eph. 1,2. Daß *χάρις ὑμῖν* nicht der hebräischen Formel *יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* *κύριος μετὰ σοῦ* entspricht, wie Fritzsche zu Röm. 1,7 meint, bedarf keines besonderen Nachweises.

3) Vgl. z. B. Jak. 1,1.

4) Vgl. z. B. die Eingänge der Epistel des Barnabas und der des Ignatius an die Eph. Magn. Rom. Smyrn. u. a.

5) 1 Tim. 1,2. 2 Tim. 1,2. 2 Joh. 3. Jud. 2.

6) Vgl. Wieseler zu Gal. 1,3.

7) Zu 1 Thess. 1,1.

ἔλεος in solchen Grußworten mit χάρις und εἰρήνη verbunden 1,2 vorkommt, steht dem (nämlich χάρις im Sinne von Gnadengabe zu fassen) nicht entgegen, indem von ἔλεος dasselbe gilt wie von χάρις, so ist er im Unrecht. Denn wenn ἔλεος auch Objekt von διδόναι und λαμβάνειν sein kann,¹⁾ so wird doch keiner in den betreffenden Stellen ἔλεος anders fassen als die sich bethätigende Gesinnung Gottes, nicht aber als den durch die Barmherzigkeit Gottes vermittelten Besitz des Menschen. Oder würde man πλήρης ἐλέους von einem Menschen aussagen können im Sinne von »voll von durch göttliche Barmherzigkeit gewirktem Gute«, entsprechend dem, was man von Stephanus ausgesagt findet, er sei πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως gewesen? Und will Hofmann, was er von ἔλεος aussagt, auch bei ἀγάπη gelten lassen, das sich im Grusse des Judas-Briefes mit ἔλεος und εἰρήνη verbindet als Bezeichnung der göttlichen Gesinnung, welche die Leser nach V. 1 — τοῖς ἐν Θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις — erfahren haben? Der Beweis aber, den Hofmann für seine Ansicht führt — »Wo wie gewöhnlich ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bei χάρις steht, muß es etwas bedeuten, das von Gott und Christo her an den Menschen kommt und ihm zu teil wird, also nicht die gnädige Gesinnung Gottes und Christi, wie etwa, wenn es am Schlusse eines Briefes heisst, ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν, sondern das, worin sie sich erzeugt, die Gnade, welche der Mensch empfängt« — dieser Beweis scheitert an der Grufsform 2 Joh. 3: ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εἰρήνη παρὰ Θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Denn abgesehen davon, daß sich hier anstatt des das Moment des Scheidens und Trennens stärker hervorhebenden ἀπό παρά findet, steht an Stelle des den Besitz bezeichnenden Dativs ὑμῖν das auf die Begleitung gehende μετὰ c. gen., welches sich überall in den Segenswünschen am Schlusse der Briefe findet,²⁾ wo auch Hofmann χάρις im Sinne der gnädigen Gesinnung faßt.

1) 2 Tim. 1,16. Hebr. 4,16.

2) Vgl. z. B. 1 Kor. 16,23. 24. Röm. 15,33. 16,20. 24. 2 Kor. 13,13 u. s. w.

1,2 So wird man nicht abstreiten können, daß wenigstens in 1 Tim. 1,2. 2 Tim. 1,2. 2 Joh. 3. Jud. 2 das *χαίρειν* des herkömmlichen Briefgrußes nicht mehr nachklingt. Aber anstatt von diesen späten Schriften und ihrer von den früheren abweichenden Grußform einen Schluß zu machen, der die so selbstverständliche Anknüpfung des neutestamentlichen Grußes an den herkömmlichen griechischen unmöglich macht, wird man vielmehr in denselben eine Veränderung der ursprünglichen Grußform sehen müssen.¹⁾ Daß man den Gruß *χάρις ὑμῖν* nicht stets mit Erinnerung an seine Entstehung aus *χαίρειν*, sondern im Sinne von viel gebrauchten Segenswünschen wie *ἡ χάρις μετ' ὑμῶν* gebrauchte, ist sehr begreiflich, zumal da ja das Glück, das *ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* herstammt, seinen Grund hat in der gnädigen Gesinnung dieses Gottes und Herrn. Daß in den genannten Briefen in der That eine Vermischung des ursprünglichen Briefgrußes mit Segensformeln, wie sie sich zum Schlusse der Briefe finden, vorliegt, zeigt besonders deutlich 2 Joh. 3: *ἔσται μετ' ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εἰρήνη παρὰ Θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ: χάρις* hat neben *ἔλεος* und *μετ' ὑμῶν* denselben Sinn wie in den Schlussegenswünschen, aber mit *εἰρήνη*, das sonst stets mit dem Dativ *ὑμῖν*, *σοί* vorkommt,²⁾ verbindet sich *μετ' ὑμῶν* nur ungenau, was indes durch die Stellung des letzteren zu Anfang des Grußes etwas verdeckt wird.³⁾ Faßte man aber *χάρις* nicht mehr in dem allgemeinen Sinne von »Angenehmes, Erfreuliches«, sondern bezog es auf die göttliche Gnadengesinnung, so lag es nicht fern, neben *χάρις* noch andere Ausdrücke für Gottes Huld zu nennen — *ἔλεος* — oder gar *χάρις* durch verwandte Begriffe — *ἔλεος, ἀγάπη* — zu ersetzen.

1) So auch die Mehrzahl der Erklärer, welche *χάρις* im Sinne von Gnadengesinnung fassen.

2) Vgl. Luk. 10,5 24,36. Joh. 20,19. Eph. 6,23. 1 Petr. 5,14. 3 Joh. 15 u. s. w.

3) Es ist bemerkenswert, daß bei der Grußform der Timotheusbriefe *χάρις ἔλεος εἰρήνη* sowohl *σοί* als *μετά σου* fehlt.

Beruhend nun aber die besprochenen Veränderungen der neu-^{1,2} testamentlichen Grufsform auf einer Abweichung von dem ursprünglichen Sinne von *χάρις*, so ist zuzugeben, daß eine solche auch da vorliegen kann, wo die äussere Form des Briefgrufses unverändert geblieben ist. Ob das für 2 Petr. 1,2 gilt, muß die genauere Untersuchung des Zusammenhanges zeigen. Wenn freilich dem auf das Wohlbefinden des Menschen sich beziehenden Grufs *εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη* ohne Veränderung des Verbs und des fernerer Objektes *χάρις* hinzugefügt wird, so ist die nächstliegende Annahme, daß der Begriff *χάρις* dem von *εἰρήνη* gleichartig sei.

Das Wohlbefinden, dessen Zunahme den Lesern angewünscht wird, erhält durch den nur hier sich findenden Zusatz *ἐν ἐπιγνώσει κτλ.* seine christliche Näherbestimmung. Wie durch die bei Paulus gebräuchliche Wendung *ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* das Wohlbefinden als ein solches bezeichnet wird, das von Gott Vater und dem Herrn Jesus Christus herkommt, so daß die Art desselben der Stellung Gottes und Jesu zu den Lesern entspricht, so bezeichnet *ἐν ἐπιγνώσει* dasselbe als ein solches, das im Erkennen des Herrn sich mehrt, das wächst mit der wachsenden Erkenntnis, in der es seinen Grund hat.

Es ist für das Verständnis des ganzen ersten Abschnittes des 2. Petrus-Briefes von wesentlicher Bedeutung und hätte deshalb von Hofmann, Huther u. a. nicht mit Stillschweigen übergegangen werden dürfen, wie man nach *ἐν ἐπιγνώσει* liest. Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Hort lesen *τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* auf Grund von B C K min Theoph^{com} Oec. Dieser Lesart nahe verwandt sind die Varianten, welche entweder nach¹⁾ oder vor²⁾ *Ἰησοῦ* ein *Χριστοῦ* setzen oder denen *ἡμῶν* hinter *κυρίου* fehlt.³⁾ Daß die erste dieser vier Varianten den Vorzug vor den anderen verdient, ist gewiß. Allein neben dieser Variantenklasse, welche ein doppeltes Objekt zu *ἐπίγνωσις*

1) N A L min cat cop arm aeth ar^{erp} Theoph^{txt}.

2) min vulg^{clm} tol Aug.

3) 25 38 40.

1,2 bietet, besteht noch eine andere, welche nur ein einfaches Objekt aufweist, und zwar lesen P am fuld demid harl corb² τοῦ κυρίου ἡμῶν,¹⁾ min m ep^{ad} Demetr syr^{bodl} syr^p τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ und endlich die eine Minuskelhandschrift j^{scr} τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν. Dafs diese zweite Variantenklasse in betreff der äufseren Bezeugung der ersteren nachsteht, liegt auf der Hand, obwohl für dieselbe doch nicht blofs, wie es nach de Wette-Brückner scheinen könnte, einige geringere Vulgatahandschriften eintreten, sondern auch das Zeugnis des für den zweiten Petrusbrief sehr wertvollen Kodex P,²⁾ der Itala, der besten Vulgatahandschriften und beider syrischen Übersetzungen. So ist die äufserer Bezeugung für Christus als einziges Objekt der ἐπίγνωσις immerhin eine sehr ansehnliche, weil vielseitige. Derselben tritt das einstimmige Urteil der inneren Gründe bei. Schon Bengel hat dieses richtig erkannt.³⁾ Dafs es nahe lag, dem Grufse einen solennen, den Grufsformeln fast aller übrigen neutestamentlichen Briefe analogen Abschluß zu geben durch Nennung Gottes und Jesu Christi, ist ebenso begreiflich, als es unbegreiflich bleibt, was zu einer Verstümmelung und dadurch zu einer von den sonstigen Grufsformeln abweichenden Gestalt hätte veranlassen können. Man vergleiche nur die Varianten bei den Grufsformeln der neutestamentlichen Briefe. Nirgends findet man eine derartige Kürzung, wie man sie zu 2 Petr. 1,2 unbeschens annimmt, wohl aber entsprechende Zusätze, die als solche auch von den neueren Textkritikern richtig beurteilt sind.⁴⁾ Wird von Tischendorf und Hort das ἀμήν

1) Nicht τοῦ κυρίου ohne ἡμῶν wie Tischendorf VIII angiebt.

2) Vgl. Tischendorfs Vorbemerkungen in dem 5. Bande der Monumenta sacra inedita nov. coll., und Gregory, Prolegomena zu Tischendorf VIII, S. 417.

3) Vgl. Apparatus crit. ed. 2 p. 444: brevis haec lectio et simplex videtur primaeva fuisse et Latini interpretis et paullo ante ipsius apostoli. Namque cognitionem dei praesupponit haec epistula, V. 3 cognitionem autem domini nostri, nempe Jesu Christi urget proprie. V. 8. 2,20. 3,18, ubi conclusio huic principio respondet. — Desgleichen im Gnomon Novi Test.

4) Vgl. Kol. 1,1, wo Tischendorf und Tregelles lesen: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν gegenüber der stark bezeugten

am Schlusse des 2. Petrusbriefes gestrichen, von Tregelles einge-^{1,2}klammert, obwohl das Fehlen desselben nur durch B zwei Minuskeln harl Aug Beda bezeugt ist, so darf man es als eine Inkonsequenz bezeichnen, wenn dieselben Gelehrten die vergrößerte Grufsformel beibehalten. Der Grund aber, welcher Dietlein veranlaßt, trotz seiner Sympathie für die einfachere Form des Grusses die erweiterte festzuhalten — »man könnte annehmen, diese Kürze sei aus Verlegenheit der Abschreiber entstanden, indem sie aus allen ihnen vorliegenden Verschiedenheiten nur das, was ihnen gesichert schien, herausnahmen« —, beruht auf einer merkwürdigen Identifizierung der alten Kopisten mit den modernen Textkritikern. — Für die einfachere Gestalt der Grufsformel spricht ferner, daß im ganzen Briefe nie Gott, sondern stets Jesus als Objekt der *ἐπιγνώσις*, resp. *γνώσις* erscheint. Offenbar ist dieses bei den Stellen 1,8. 2,20. 3,18, bestritten bei 1,3, allein mit Unrecht, wie die Erklärung dieser Stelle nachweisen wird. Wiesinger versucht die beweisende Kraft dieser Parallelen abzuschwächen durch die Bemerkung: »Im Eingange steht passend das Universellere.« Allein dann müßte man »das Universellere« auch da erwarten, wo der Schluß des Briefes zu dem allgemeinen Gedanken des Anfangs zurückkehrt. Mit Recht hat gerade Wiesinger auf 3,18 als eine offenbare Parallele hingewiesen. Dort aber heißt es . . *γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* und nur einige von den Textkritikern mit Recht abgewiesene Zeugen haben auch hier — ein neuer Beweis für die Richtigkeit der obigen Behauptungen! — *καὶ Θεοῦ πατρὸς* hinzugefügt.

So sprechen alle inneren Gründe für die Variantenklasse, nach der Jesus allein als Objekt der *ἐπίγνωσις* erscheint. Von den hier in Frage kommenden Lesarten wird aber *ἐν ἐπίγνωσει τοῦ κυρίου ἡμῶν* die ursprüngliche sein, aus der nach Art oben

Variante, welche noch *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* hinzufügt. Desgleichen 1 Thess. 1,1: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* gegenüber dem überwiegend bezeugten Zusatz: *ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

1,2 besprochener Vergrößerungen ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ geworden ist, während sich die schon infolge ihrer kümmerlichen Bezeugung unmögliche Lesart τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν als eine Korrektur nach dem richtig verstandenen τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ des erstes Verses erweist.

1,3 Das Verständnis des ganzen folgenden Abschnittes hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob der Wunsch, mit welchem der Verfasser seinen Brief begonnen, mit dem folgenden zusammen eine gröfsere Periode bilde oder, wie gewöhnlich, den Abschluß der Briefüberschrift. Die als ursprünglich erwiesene Lesart τοῦ κυρίου ἡμῶν statt des gewöhnlichen Schlusses der Überschrift τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν würde sehr wohl zu einem engen Anschluß von V. 3 an das vorhergehende stimmen. Als einen Grund dafür wird man sie nicht gelten lassen dürfen. Mit einziger Ausnahme von Hort, soweit ich sehe, berücksichtigen die neueren Exegeten und Textkritiker die hauptsächlich von Lachmann (früher auch von Tischendorf) nach dem Vorgange älterer Gelehrten¹⁾ vertretene Konstruktion, nach welcher hinter V. 2 ein Komma, hinter V. 4 ein Punkt zu setzen ist, entweder gar nicht²⁾ oder weisen sie kurz ab³⁾ oder verbinden sie endlich gar mit der gewöhnlich befolgten.⁴⁾ Huther bemerkt gegen diese grammatisch untadelige Konstruktion: »Diese Verbindung ist gegen die Analogie der neutestamentlichen Briefe, in denen die Überschrift mit der Segensformel schliesst, und streitet auch gegen den Inhalt von V. 3 und 4, der zur Begründung von V. 5 dient.«⁵⁾

1) Vgl. z. B. Oecumenius, Theophylakt, Vulgata, Beda, Erasmus: perperam quidam initium novae sententiae faciunt a dictione »quemadmodum«, cum haec pendeant ex superioribus.

2) So Hofmann, Reufs, Steinfafs.

3) de Wette-Brückner, Huther, Schott, Wiesinger.

4) Dietlein: »V. 3 nebst V. 4 bildet einen Zwischensatz, der sowohl als Nachsatz zum vorigen wie als Vordersatz zum folgenden gezogen werden kann. Petrus hat schwerlich eins oder das andere ausschliessen wollen.« (!)

5) Ebenso Wiesinger, Keil u. a.

Allein gegen den ersten Punkt ist, abgesehen von der Ver-^{1,3}kehrtheit des oben bereits gerügten Verfahrens, Parallelen aus anderen neutestamentlichen Schriften zum Maßstab für die Erklärung des 2. Petrus-Briefes aufzustellen, zu bemerken, daß es ganz unmöglich ist, für jeden Ausdruck dieses Briefes Analogieen in den übrigen Briefen zu finden. Wo finden sich, um nur ein gerade sich anbietendes Beispiel zu erwähnen, Worte wie *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν* in Verbindung mit dem Eingangswunsche, oder wo ist die Schlußdoxologie so gestaltet, wie 3,18: *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος*? Bedenklich könnte man nur werden, wenn sich in der Briefliteratur überhaupt keine Analogie dafür fände, daß die Wunschformel direkt in den Brief überleitet. Das ist aber nicht der Fall, wie z. B. die Briefe des Ignatius beweisen.¹⁾

Keine vollständige Parallele bietet die Einleitung des Briefes an die Gemeinde zu Philadelphia, insofern dort eine eigentliche Wunschformel fehlt. Aber zu beachten ist es doch, daß sich an den die Stelle der Wunschformel einnehmenden Satz: *ἦν (sc. ἐκκλησίαν) ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράνομος*, unmittelbar der Brief selbst anschließt: *μάλιστα ἐὰν ἐν ἐνὶ ὧσιν κτλ.* In den Ausgaben der ignatianischen Briefe hat man freilich einen Einschnitt gemacht zwischen der Überschrift und dem eigentlichen Briefe, hat das aber nur so vermocht, daß man in dem unmittelbar an den Gruß sich anschließenden Gedankengang an der ersten besten Stelle, wo ein Punkt zu setzen war, Halt machte und mit dem neuen Satze: *ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων*, den Brief beginnen ließ. Die Unzulässigkeit dieses Verfahrens wird einem jeden einleuchten, der den Text zur Hand nimmt. Ganz offenbar verbindet sich der Gruß mit dem eigentlichen Briefe in den Schreiben an die Smyrnäer, Römer und Epheser. In allen drei Briefen aber hat man auch von alters her an der gewohnten Stelle hinter der Grußformel einen Einschnitt zu machen gesucht und die dadurch

1) Vgl. *Patres apostolici* ed. Gebhardt, Harnack, Zahn, tom. II.

1,3 entstandene Störung in der Konstruktion des folgenden Satzes durch Korrekturen resp. durch äußerst freie Übersetzungen verdeckt. Im Briefe an die Smyrnäer folgt auf den Gruß *χαίρειν* der Partizipialsatz: *δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίδαντα*. Dafs derselbe mit dem vorhergehenden zu verbinden sei, zeigt nicht blofs der Anfang des folgenden Satzes: *ἐνόησα γάρ*, sondern auch das *οὕτως*, das auf die in der Briefüberschrift gegebene Bezeichnung der Gemeinde: *πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἀνυστερήτῳ οὔσῃ παντὸς χαρίδματος*, zurückweist. Diesen direkten Anschluß des Briefes an die Überschrift hat man zu vermeiden gesucht, indem man *δοξάζων* in *δοξάζω* korrigierte,¹⁾ dem auch das glorifico des alten lateinischen Übersetzers entspricht. Im Briefe an die Epheser folgt auf *χαίρειν*: *ἀποδεξάμενος ἐν Θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν*. Dafs dieser Partizipialsatz nicht mit dem folgenden Satze: *μιμηταὶ ὄντες Θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι Θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε*, verbunden werden kann, liegt auf der Hand. Jacobsohn und Dressel haben ihn deshalb mit dem vorhergehenden verknüpft. Zahn hat dieser Verbindung widersprochen, da ja die Überschrift kein Wort enthalte, wovon *ἀποδεξάμενος* abhängе. Das scheint mir nicht zutreffend. Wenn sich *ἀποδεξάμενος* nicht an *Ἰγνάτιος χαίρειν* (sc. *λέγει*) anschliessen soll, woran denn? Im folgenden hat es doch keinen Anhalt. Das ist dem lateinischen Übersetzer auch klar gewesen, wie daraus erhellt, dafs er hinter den Worten *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν* den ganzen Satz einschaltet: glorifico Jesum Christum deum, quia. Im Römerbriefe endlich folgt auf *χαίρειν*: *ἐπεὶ εὐξάμενος Θεῷ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόδεια πρόσωπα, ὥς καὶ πλέον ἡτούμην λαβεῖν*. Mit dem folgenden Satze: *δεδεμένος γάρ* können diese Worte nicht verbunden

1) So auch in der späteren Erweiterung des Briefes, bei Zahn S. 242.

werden. So werden sie zum vorhergehenden gehören, wenn man 1,3 nicht eine unregelmäßige Konstruktion annehmen oder der Konjektur *ἐπευξάμενος* resp. der lateinischen Übersetzung *deprecans* zustimmen will.

So lehren die untersuchten Stellen ein Doppeltes, das von Bedeutung ist für die Beurteilung des Einganges des 2. Petrus-Briefes, nämlich dafs die Briefschreiber nicht immer Überschrift und Brief förmlich voneinander getrennt haben, dafs aber spätere Abschreiber, Übersetzer und Erklärer sich in diese ungewöhnlichere Form häufig nicht zu finden vermochten.

Dasselbe erhellt, um auch ein Beispiel aus der profanen Litteratur heranzuziehen, aus den pseudoplatonischen Briefen.¹⁾ Unter den dreizehn, welche überhaupt eine Überschrift tragen, steht bei elfen die Grufsformel *εὖ πράττειν* ohne jede Verbindung mit dem Briefe. Nur zwei machen eine Ausnahme. Im dritten wird der Grufs auf folgende Weise gänzlich in den ersten Gedanken des Briefes aufgenommen: *Πλάτων Διονυσίῳ χαίρειν ἐπιστείλας ἅρ' ὁρῶς ἂν τυγχάνοιμι τῆς βελτίστης προσήσεως; ἢ μᾶλλον κατὰ τὴν ἐμὴν συνήθειαν γράφων εὖ πράττειν, ὥσπερ εἶωθα ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς τοὺς φίλους προσαγορεύειν*; Im achten Briefe dagegen tritt zuerst die Überschrift in der gewohnten Weise auf: *Πλάτων τοῖς Δίωνος οἰκείοις τε καὶ ἐταίροις εὖ πράττειν*, daran schließt sich aber unmittelbar mit *δέ* der erste Gedanke des Briefes an: *ἃ δ' ἂν διανοηθέντες μάλιστα εὖ πράττοιτε, ὥτως πειράσομαι ταῦτ' ὑμῖν κατὰ δύναμιν διεξελθεῖν*. Mit Recht trennt C. Fr. Hermann beide Sätze nur durch ein Semikolon, aber freilich nicht ohne dieses sein Verfahren gegenüber dem bisherigen Usus verteidigen zu müssen:²⁾ *epistolae VIII praescriptionem cum ipso principio conjungere eo minus dubitavi, quo magis epistolae III editores in eodem structurae genere consentiunt.*

1) Platonis dialogi ed. C. Fr. Hermann vol. VI.

2) Vgl. praefatio p. VI.

1,3 Das Verfahren übrigens, aus der Grufsformel das Motiv für die erste Ausführung des Briefes zu nehmen, hat auch im Neuen Testamente offenbare Parallelen, von denen die eine sich nur darin von der Platonschen Stelle unterscheidet, daß der innere Zusammenhang der Sätze nicht auch durch äufere Verknüpfung derselben angezeigt wird. Es ist Jak. 1,1.2. An das *χαίρειν* schließt sich die Ermahnung: *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἄδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσῃτε ποικίλοις.*¹⁾ Vollständig dagegen ist 3 Joh. 2 f. der Briefgruß, wenn gleich nicht in der gewöhnlichen neutestamentlichen Form, in die folgende Ausführung verwebt: *ἀγαπητὲ περὶ πάντων εὐχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχὴ. ἐχάρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ.*

Das wird genügen, das erste Bedenken zu heben, welches man gegen die Lachmannsche Konstruktion ausgesprochen hat; das zweite — diese Konstruktion streite gegen den Inhalt von V. 3 und 4, der zur Begründung von V. 5 diene — wird sich erst nach Untersuchung der folgenden Verse beurteilen lassen.

Der dem Eingangswunsche folgende Gedanke ist ein Partizipialsatz: *ὥς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδορημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ.* Man ist zweifelhaft gewesen, worauf sich das dem Subjekte *τῆς θείας δυνάμεως* hinzugefügte *αὐτοῦ* beziehe. Die einen²⁾ lassen es auf *τοῦ Θεοῦ* in V. 2, die anderen³⁾ auf *Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* ebendasselbst, die dritten⁴⁾ auf beides und Hofmann endlich auf *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* in V. 1 zurückgehen. Durch Herstellung der richtigen Lesart in V. 2 *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν* ist jener Streit gegenstandslos geworden, *αὐτοῦ* bezieht sich selbstverständlich auf *τοῦ κυρίου ἡμῶν* in V. 2.

1) Vgl. Hofmann und Huther z. d. St.

2) Bengel, de Wette-Brückner, Wiesinger.

3) Huther, Schott, Steinfafs.

4) Dietlein, Fronmüller.

Für diesen Bezug des αὐτοῦ auf Jesus spricht überdies auch das 1,3 *Θείας* als Näherbestimmung zu *δυνάμεως*, was bei einer Beziehung auf Gott ein unverständlicher Pleonasmus wäre;¹⁾ desgleichen die Parallele zu *δυνάμεως* in V. 16: *τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν*.

Eine doppelte Erwägung drängt sich bei dieser Fassung der Worte: *τῆς Θείας δυνάμεως αὐτοῦ* auf. Wenn hier von Jesu göttlicher Kraft geredet wird, so bestärkt das in der Ansicht, daß derselbe in V. 1 unser Gott und Heiland genannt sei. Der Kontext spricht also nicht gegen die Beziehung der Worte *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* auf eine Person, nämlich Jesus, sondern dafür. Ferner aber weist das αὐτοῦ, ähnlich wie das οὕτως in Ign. ad Smyrn. I, 1, auf eine engere Verbindung zwischen Brief und Überschrift hin. Wäre zwischen V. 2 und 3 ein so tiefer Einschnitt wie sonst zwischen der Überschrift der neutestamentlichen Briefe und dem eigentlichen Briefanfang, so würde man statt αὐτοῦ etwa *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* erwarten müssen. Auf jeden Fall ist eine derartige von allen Erklärern anerkannte Rückbeziehung auf den Wunsch ebenso ohne Analogie in den neutestamentlichen Schriften, wie jene von den meisten Exegeten als analogielos bekämpfte Konstruktion Lachmanns.

Über das den Participialsatz einführende ὥς, durch welches der Satz aus einer objektiven Behauptung zu einer subjektiven Annahme wird, sind die Grammatiker und neueren Exegeten ziemlich einig geworden. Einer genaueren Untersuchung bedarf das nähere Objekt zu *δεδωρημένης: τὰ πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*, sowie das fernere: *ἡμῖν*.

Es ist durchaus nicht gleichgültig für den Sinn des vorliegenden Gedankens, ob man *πάντα* oder *τὰ πάντα* liest. Im ersteren Falle ist *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* der Hauptbegriff, zu welchem *πάντα* Attribut ist,²⁾ im anderen ist das selbständige *τὰ πάντα* der Hauptbegriff, zu dem nachträglich noch als apposi-

1) Vgl. Hofmann und Huther.

2) »Alles was zu Leben und Frömmigkeit dient.«

1,3 tionelle Näherbestimmung τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν tritt.¹⁾ Es empfiehlt sich, dem Sinne des bisher von den Erklärern so gut wie ganz unberücksichtigt gelassenen τὰ πάντα²⁾ sogleich etwas sorgfältiger nachzugehen.

Auf was für eine Gesamtheit könnte sich τὰ πάντα beziehen? Aus dem Kontext ist nur eine Antwort zu gewinnen: Auf die Gesamtheit des unmittelbar vorher in V. 2 genannten χάρις καὶ εἰρήνη. In Bezug auf diese beiden Güter sagt der Verfasser, daß sie den Lesern im Vollmaße zu teil werden möchten ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν, von dem τὰ πάντα, daß des Herrn göttliche Kraft dasselbe geschenkt habe διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος κτλ. So scheinen V. 2 und 3 parallele, aber zugleich auch unterschiedliche Gedanken zu bieten; dort wird das Vollmaße angewünscht, hier wird die Begabung mit dem Vollmaße als geschehen ausgesagt, und zwar wird dieser Unterschied scharf durch die Stellung des τὰ πάντα hervorgehoben.

Aber wie reimen sich beide Aussagen miteinander? Sie würden einander widersprechen, wenn die hergebrachte Fassung des ebenso wie τὰ πάντα nachdrucksvoll an den Eingang des Satzes gestellten ἡμῖν die richtige wäre. Man meint nämlich, daß in ἡμῖν der Verfasser sich mit seinen Lesern zusammenfasse. Aber was für ein Anlaß liegt vor, ἡμῖν hier anders zu fassen als in V. 1? Faßte sich dort der Verfasser mit solchen zusammen, die wie er ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ waren gegenüber denen, die durch ihre Vermittelung δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ geworden sind, was kann dann veranlassen anzunehmen, V. 3 gebraucht ἡμεῖς nicht mehr in demselben Sinne? Etwa das ἡμῶν in der feststehenden Form ὁ κύριος ἡμῶν V. 2? Wenn das ὑμῖν in V. 2 nicht mit unter das ἡμῖν V. 3 fällt, sondern diesem ebenso gegenüber steht wie dem ἡμῖν in V. 1, so steht V. 3 zu V. 2 nicht in einem Widerspruche, wohl aber in einem Gegensatze. Der Verfasser

1) »Die Gesamtheit, welche zu Leben und Frömmigkeit dient.«

2) Nur Huther weist dasselbe in seiner textkritischen Vorbemerkung kurz als zu gering bezeugt ab.

wünscht den Lesern das Vollmaß von *χάρις καὶ εἰρήνη* in der 1,3 Erkenntnis des Herrn, indem er darauf hinweist, daß ihm und seinen Genossen solches Vollmaß die göttliche Kraft des Herrn geschenkt habe *διὰ τῆς ἐπιγνώσεως*. Soviel ist gewiß und muß um so stärker betont werden, je seltener es überhaupt berücksichtigt wird: Nur bei der Fassung von V. 3, nach welcher derselbe in Gegensatz tritt zu V. 2, kommt die Wortstellung *ὥς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ κτλ.* zu ihrem Rechte.¹⁾

Aber ist denn die Lesart *τὰ πάντα*, welche deutlicher noch als das *αὐτοῦ* für einen engen Anschluß von V. 3 an das Vorhergehende spricht, gesichert? Wenn Tischendorf VIII dieselbe angenommen hat,²⁾ so hat er das schwerlich bloß auf das äußere Zeugnis von *κ* *A* *min* *Did* hin gethan, sondern vor allem wohl durch innere Gründe bewogen. Die Varianten *πάντα* und *τὰ πάντα* sind entweder durch ein Schreibversehen oder durch absichtliche Korrektur entstanden. Im ersteren Falle ist es nun aber viel wahrscheinlicher, daß der Abschreiber statt *TA* zu schreiben, auf die fast gleichen Buchstaben *IIA* überirrte, als daß er *TAIIA* aus dem einfachen *IIA* machte, also zuerst *T* statt *II* las, dann die beiden schon einmal geschriebenen Buchstaben zum zweitenmale schrieb und zwar ohne Verlesung des *II*. Hat aber eine absichtliche Korrektur stattgefunden, so ist erst recht klar, wie *πάντα* aus *τὰ πάντα* gemacht werden konnte, während der umgekehrte Fall unerklärlich bleibt. Die Besprechung der ignatianischen und pseudoplatonischen Stellen hat zur Genüge gezeigt, wie wenig man sich in die Briefanfänge zu finden wußte, welche die Grufsformel direkt in den eigentlichen Brief übergehen lassen, und wie man

1) Sehr belehrend ist ein Blick auf die gewöhnlichen Übersetzungen von V. 3. De Wette: »da ja seine göttliche Macht uns alles, was zum Leben und zur Gottseligkeit dient, geschenkt hat.« Hofmann: »in Anbetracht, daß uns seine göttliche Macht alles das, was zu Leben und Frömmigkeit dient, geschenkt hat.« Nirgends tritt das Bedürfnis hervor, der bedeutsamen Wortstellung in V. 3 gerecht zu werden. Vgl. auch Ewald und Schott.

2) Tregelles hat das *τά* nur am Rande und zwar eingeklammert.

- 1,3 weder Korrekturen noch Zusätze scheute, um den herkömmlichen Absatz zu ermöglichen. Liegt aber die Sache so, dann ist es sehr begreiflich, wie man dazu kam, *τά* vor *πάντα* zu streichen. Da man zwischen V. 2 und 3 einen tiefen Einschnitt annahm, entdeckte man nicht, worauf sich *τά πάντα* beziehe, und verknüpfte deshalb *πάντα* als Attribut mit dem folgenden *τά πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* trotz der dazwischen stehenden Worte *ἡμῶν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ*. Der umgekehrte Fall ist nicht denkbar.

So ist die Lesart *τά πάντα* und damit auch das dargestellte Verhältnis zwischen V. 2 und 3 vorläufig gerechtfertigt, und vollends wird erwiesen sein, daß *χάρις* nicht Gesinnung Gottes ist, daß *χάρις καὶ εἰρήνη* vielmehr den von Gott den Lesern geschenkten geistlichen Wohlstand bedeutet. Damit ist aber zugleich der Weg gebahnt zum Verständnis der als Apposition zu *τά πάντα* nachträglich noch hinzutretenden Worte: *τά πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*. Daß man dieselben überhaupt hat mißverstehen können, hat zum Teil wenigstens seinen Grund darin gehabt, daß man nicht einsah, es sei *τά πάντα* zu lesen und auf *χάρις καὶ εἰρήνη* zurückzubeziehen. Sonst wäre man überhaupt nicht darauf gekommen, zu behaupten, das eigentliche Objekt von *δεδωρημένης* sei *ζωή* und *εὐσέβεια*; *πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* bedeute den Inbegriff von Leben und Frömmigkeit, alles, was zu Leben und Frömmigkeit gehört.¹⁾ Dietlein eifert freilich gegen die gewöhnliche Übersetzung: »alles, was zu Leben und Frömmigkeit dient« als eine ungenaue. Dagegen wird es genügen auf LXX Judic. 17,10 hinzuweisen: *καὶ εἶπεν αὐτῷ Μιχαίας· κάθου μετ' ἐμοῦ . . . καὶ ἐγὼ δώσω σοι δέκα ἀργυρίου εἰς ἡμέραν καὶ στολὴν ἱματίων καὶ τὰ πρὸς ζωὴν σου*. Ist diese Rede Michas an den Leviten etwa so zu verstehen, er wolle ihm sein Leben geben, und ist es unrichtig zu übersetzen: »das was dir zum Leben dient«? *τά πρὸς ζωὴν* bedeutet »das, was auf Leben abzielt«, wie *τά πρὸς εἰρήνην*, *τά πρὸς τὰς χρείας* das, was auf Frieden, auf die Bedürfnisse abzielt.²⁾

1) Vgl. Dietlein, auch Fronmüller und Weifs, Neutestamentliche Theologie, § 127 a.

2) Vgl. Luk. 19,42, Act. 28,10.

Sah man nicht ein, daß *τὰ πάντα* zu lesen und auf V. 2 ^{1,3} zu beziehen sei, so lag es nahe, den Sinn desselben entweder ganz auf sich beruhen zu lassen¹⁾ oder nach dem beliebig gedeuteten *ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* näher zu bestimmen. Für sich betrachtet scheinen diese Begriffe ihrer Reihenfolge entsprechend sich zu einander zu verhalten wie »der habituelle Grund und die Bethätigung desselben«;²⁾ man erklärt *ζωή* von dem »wahren inneren Leben, das durch die Wiedergeburt gepflanzt wird«, *εὐσέβεια* von »den Bethätigungen desselben, den Äußerungen der Gottseligkeit.« Demgemäß bestimmt man *πάντα* dahin, daß darunter »die göttlichen Kräfte, die Vorbedingungen verstanden seien, welche, wenn man sie nur zum Vollzuge kommen lasse, das innere Leben bewirken.«³⁾

Diese Aufstellung wird bereits durch *διὰ τῆς ἐπιγνώσεως* unmöglich gemacht, sofern dadurch die Empfänger des *πάντα* als solche charakterisiert werden, die bereits im Leben der Wiedergeburt stehen.⁴⁾ Mit Rücksicht hierauf hat auch Hofmann trotz seiner unrichtigen Auffassung des Verhältnisses von V. 2 zu V. 3 das *πάντα* im wesentlichen richtig bestimmt.⁵⁾ Gänzlich unmöglich muß aber jene Deutung erscheinen, wenn sich *τὰ πάντα* auf *χάρις καὶ εἰρήνη* V. 2 bezieht und also das Vollmaß geistlicher Begabung bezeichnet, das die im Glauben stehenden Leser⁶⁾ noch nicht haben, zu dessen Erlangung vielmehr der Verfasser ihnen seine Wünsche⁷⁾ und Ermahnungen⁸⁾ bringen muß. Steht das fest, so muß natürlich die Näherbestimmung der Begriffe *ζωή* und *εὐσέβεια* als dessen, worauf *τὰ πάντα* abzielt, anders ausfallen.

1) So Huther.

2) Wiesinger.

3) So Schott.

4) Vgl. 2,20: *εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου κτλ.*

5) Vgl. S. 9: »Dadurch daß die Erkenntnis Gottes in uns gewirkt wird, was durch Wort und Geist geschieht, kommt der Glaube in uns zu Wege, welcher die Hoffnung bei sich hat und die Liebe zu Gott in sich schließt.«

6) Vgl. 1,1. 5.

7) 1,2.

8) 3,18.

1,3 Ζωή wird hier nicht anders gebraucht werden als z. B. Matth. 19,18, wo Jesus dem reichen Jünglinge gegenüber bemerkt: εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρει τὰς ἐντολάς; es ist die Ζωή im Gegensatze zu ἀπώλεια¹⁾, das Leben im eschatologischen Sinne, die ζωὴ αἰώνιος.²⁾ Neben den so gefassten Begriff tritt dann, wie Hofmann richtig bemerkt, εὐσέβεια als das Gute neben das Gut, als das der Seligkeit entsprechende vollkommene Rechtsverhalten, eine Stellung, die nichts Befremdendes hat.³⁾ Auf beides zielt das den ἡμεῖς von Jesu göttlicher Kraft geschenkte τὰ πάντα ab, darauf dafs sie des ewigen Lebens teilhaftig würden und der demselben entsprechenden⁴⁾ sittlichen Beschaffenheit.⁵⁾

Die Erkenntnis, vermittelt welcher Jesus den Aposteln τὰ πάντα geschenkt hat, wird bezeichnet als ἐπίγνωσις τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ. Obwohl Hort die lectio recepta διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς wieder in den Text aufgenommen und die von Lachmann, Tischendorf, Tregelles gebilligte ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ an den Rand gestellt hat, so kann ich doch der ersteren nicht beistimmen. Was die äufseren Bezeugung betrifft, so stehen auf Seite der recepta von Majuskeln nur BKL gegenüber von s ACP; die Übersetzungen (It Vulg Cop Sah beide Syr) sind sämtlich für ἰδίᾳ. Nur in betreff der Minuskeln hat die recepta den Vorzug.⁶⁾ So sprechen die äufseren Gründe ganz entschieden für ἰδίᾳ, nicht minder aber, wie mir scheint, die inneren. Nicht alles, was Reiche⁷⁾ in dieser Beziehung anführt, ist stichhaltig; aber darin hat er recht, dafs es leichter war, aus Flüchtigkeit das I in ΙΙΙΑ

1) Vgl. z. B. Matth. 7, 13 f.

2) So Grotius, Reufs, Hofmann.

3) Gegen Reufs: Ces deux notions se suivent ici dans un ordre peu naturel.

4) Vgl. 3,13: καινοὺς δὲ οὐρανούς καὶ γῆν καινὴν . . . προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.

5) Damit erledigt sich auch Huthers Bemerkung S. 345: »Unrichtig bestimmt Hofmann dieses πάντα als Glaube, Liebe und Hoffnung, denn diese Dreieit dient nicht πρὸς εὐσέβειαν, sondern ist die εὐσέβεια selbst.«

6) Vgl. Tischendorf a. a. O.

7) Commentarius criticus in N. T. III. 284 s.

zu übersehen, als aus ΔΙΑ ΙΔΙΑ zu machen, zumal da sich 1,3 ἴδιος an Stelle des pronomen possessivum bei den griechischen Schriftstellern überhaupt ebenso selten findet, wie im Verlaufe des 2. Petrus-Briefes häufig;¹⁾ ferner dafs das auf ἰδία δόξη καὶ ἀρετῇ folgende δι' ὧν, was sich leicht auf das unmittelbar Vorhergehende konnte beziehen lassen, dem Offenbarwerden jenes Versehens hinderlich war.

Die Frage, wer unter dem καλέσας zu verstehen sei, sucht man meistens auf die oben gerügte unmethodische Weise zu beantworten, dafs man, anstatt zuerst den Kontext zu fragen, scheinbare Analogieen aus anderen neutestamentlichen Schriften herbeizieht. Man sagt, im ganzen Neuen Testamente sei Gott, nicht Jesus der Berufende, und das ganz besonders deutlich im 1. Petrus-Briefe. Die Stelle 1 Petr. 2,9: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος berührt sich in den einzelnen Worten allerdings nahe mit τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδία δόξη καὶ ἀρετῇ. Ein derartiger Gleichklang würde dann vielleicht jenen Schlufs zulassen, wenn beide Briefe einander so verwandt wären, wie der an die Kolosser dem an die Epheser. Das ist aber nicht der Fall. Übrigens ist die Parallele nicht so vollständig, wie sie auf den ersten Blick erscheinen könnte. Ἀρεταί 1 Petr. 2,9 entspricht dem hebräischen תְּבָרָה und ist ganz allgemeine Bezeichnung für das, was Gottes Ruhm ausmacht.²⁾ 2 Petr. 1,3 dagegen erscheint der Begriff ἀρετή schon dadurch, dafs er neben δόξα steht, als enger gefafst, und die von den Erklärern mit Recht hervorgehobene Korrespondenz von δόξη καὶ ἀρετῇ mit πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν zeigt, dafs ἀρετή in V. 3 nicht anders zu fassen ist als in V. 5, wo es im Sinne von sittlicher Tüchtigkeit steht. Gröfser noch wird die Verschiedenheit beider Stellen,

1) 1,20. 2,16. 3,16.17. Vgl. besonders 2,22 ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα mit LXX Prov. 26,11: ἐπὶ τὸ ἑαυτοῦ ἔμετον· 3,3: κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι mit Jud. 18: κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι.

2) Vgl. Hofmann und Huther.

1,3 wenn man beachtet, daß 1 Petr. 2,9 der Verfasser von der Berufung seiner Leser redet, von denen er kurz zuvor¹⁾ gesagt hat: ὃν (sc. Ἰησοῦν Χριστόν) οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, 2 Petr. 1,3 dagegen von der Berufung der direkten Sendboten des Herrn gegenüber denen, die erst durch der Apostel Wort gläubig geworden sind. Hat sich bisher der Gedankengang des 2. Petrus-Briefes in diesem Gegensatze bewegt, was für ein Recht hat man dann, Stellen, die ganz im allgemeinen von der Berufung der Christen zum Heile handeln, als Parallelen heranzuziehen? Und wenn der Verfasser sich hier zusammenfasst mit den direkten Jüngern dessen, der von sich aus sagte: οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλούς, und der diesen zugerufen: δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλεις ἀνθρώπων, was für ein Grund liegt dann vor, es als unmöglich zu bezeichnen, daß Jesus von solchen, die seinem Rufe Folge geleistet, könne ὁ καλέσας ἡμᾶς genannt worden sein?²⁾

Sieht man auf den Zusammenhang, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der καλέσας wirklich Jesus ist. Nicht bloß tritt διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς in Parallele zu V. 2: ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν, sondern der erste Vers hat bereits den Gedanken ausgesprochen, daß unser Gott und Heiland Jesus Christus es war, welcher Aposteln und Apostelschülern gleichwertigen Glauben gegeben hat — von der Zustimmung des 4. Verses ganz zu schweigen. So ist es geradezu unmöglich, beim Blick auf den ganzen Gedankenzusammenhang zu behaupten, τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς beziehe sich auf Gott.

Gegen die Beziehung auf Jesus spricht auch nicht die Überlegung, daß, wenn sich τοῦ καλέσαντος auf dieselbe Person bezöge, auf welche τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ geht, man erwarten müßte, statt dessen einfach αὐτοῦ zu lesen. Die Exegeten, welche τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ wie τοῦ καλέσαντος auf Gott beziehen, bemerken gegen jenes Bedenken, durch die Umschreibung

1) 1,8.

2) Gegen Huther vgl. außerdem 2 Clem. 2,7: οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα καὶ ἔσωσεν πολλούς, ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἥδη ἀπολλυμένους. Dsgl. 6,1.

des αὐτοῦ mit τοῦ καλέσαντος κτλ. gewinne formell die Rede 1,3 an Gehalt und Umfang.¹⁾ Allein bisher war kein Anlaß zu der Annahme, der Verfasser habe die Neigung, durch Umschreibungen und Zusätze die Rede formell breiter und volltönender zu machen. Nicht formelle, sondern materielle Rücksichten werden diese Umschreibung veranlaßt haben. Der Verfasser bedurfte derselben zur Fortführung seines Gedankens. Ob das richtig geurteilt ist, muß der Verlauf der Erklärung zeigen.

Bezieht sich τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς nicht auf Gott, sondern auf Jesus, so bezieht sich auch ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ nicht auf das Wesen Gottes als die Ursache der Berufung. Die δόξα, durch welche Petrus und seine Genossen berufen sind, ist dieselbe, deren Augenzeugen sie nach V. 16 und 17 gewesen sind,²⁾ es ist seine physische Herrlichkeit; die ἀρετή dagegen ist die sittliche Herrlichkeit, die den Aposteln nicht auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung, sondern der Offenbarung zu einem Zeugnis für Jesu Messianität geworden ist.³⁾

An den Satz des dritten Verses, der in jeder Beziehung für 1,4 eine enge Verbindung mit V. 2 gesprochen, schließt sich in relativer Anknüpfung ein neuer Satz: δι' ὧν τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδωρήται.⁴⁾ Der Streit, ob das Sub-

1) Grotius, Rosenmüller, de Wette.

2) Ἐπὶ οὖν γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος, λαβὼν γὰρ παρὰ Θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης· οἷός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα. So nahe ein Hinweis auf Joh. 1,14 — καὶ ἐδεαδόμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας — als Parallele liegt, so ist doch nicht außer Acht zu lassen, daß in der johanneischen Stelle δόξα mindestens nicht bloß im physischen Sinne gemeint ist, sondern das bezeichnet, was Petrus durch die beiden Begriffe δόξα καὶ ἀρετή ausdrückt. So nahe liegend bei einer Kombination des 4. Evangeliums und der Synoptiker die von Älteren aufgestellte Ansicht ist, auch Johannes habe an dieser Stelle die Verklärung im Sinne, so verkehrt ist sie doch.

3) Vgl. Matth. 16,16 f.

4) Vgl. zu V. 4: 2. Clemens. 5,5 f: καὶ γινώσκετε, ἀδελφοί, ὅτι ἡ ἐπιδημία ἣ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τῆς βαρὺς ταύτης μικρὰ ἐστὶν καὶ ὀλι-

1,4 jekt zu *δεδῶρηται ὁ καλέσας* sei¹⁾ oder dasselbe wie bei *δεδωρμένης*²⁾, ist durch die Erklärung von V. 3 bereits beseitigt. Der Berufende ist mit dem Schenkenden in V. 3 wie in V. 4 identisch; es ist beide Male Jesus, nicht Gott.

Anstatt dieser blofs durch die Exegeten geschaffenen Schwierigkeit bezüglich des Subjekts von *δεδῶρηται* bietet das Objekt desselben ein schwer zu lösendes, wenngleich von den Exegeten kaum beachtetes Problem. Die Gestalt des Textes variiert in hohem Mafse. Es ist aber selbstverständlich zum Verstehen des vorliegenden Gedankens durchaus notwendig, dafs man über Huthers Urteil: »Welche Lesart die ursprüngliche ist, läfst sich nicht bestimmen«,³⁾ hinauskomme.

Der besseren Übersicht wegen lasse ich, bevor ich versuche, das Problem zu lösen, die vier Hauptklassen von Varianten mit ihren Zeugen hertreten.

1) *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα*: \aleph KL viele Minuskeln.⁴⁾

2) *τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα*: B einige Minuskeln m syr^p Teoph.⁵⁾

3) *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα*: ACP einige Minuskeln, darunter 13,31, vulg syr^{bodl}, Did.⁶⁾

γοχρόνιος, ἡ δὲ ἐπαγγελία τοῦ Χριστοῦ μεγάλη καὶ θαυμαστὴ ἐστίν, καὶ ἀνάπαντος τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου. τί οὖν ἐστὶν ποιήσαντας ἐπιτυχεῖν αὐτῶν, εἰ μὴ τὸ ὁσίως καὶ δικαίως ἀναστρέφεσθαι καὶ τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὥς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιδυμεῖν αὐτῶν;

1) De Wette, Wiesinger, früher Huther u. a.

2) Huther, Hofmann u. a.

3) S. 339.

4) So liest Tischendorf VIII und Hort am Rande; 98 wiederholt *ἡμῖν* nach *ἐπαγγέλματα*, 66 liest *ὑμῖν* statt *ἡμῖν*.

5) So liest Buttmann und Hort im Texte; syr^p am Rande liest *ὑμῖν* statt *ἡμῖν*.

6) So Lachmann, Tischendorf VII, Tregelles; A 68 syr^{bodl} lesen *ὑμῖν* statt *ἡμῖν*.

4) τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπαγγέλματα: wenige Minus- 1,4
keln cāt ep^{demetri} Hier.¹⁾

Wie aus obiger Angabe erhellt, beziehen sich die Hauptdifferenzen einerseits auf die Stellung des τίμια und μέγιστα, andererseits auf die des ἡμῖν. Die Variante ὕμῖν statt ἡμῖν hat zwar nicht ganz unansehnliche Zeugen für sich,²⁾ ergibt sich aber auf den ersten Blick als eine Korrektur, die insofern von Wert ist, als sie beides bezeugt: die Schwierigkeit, welche man von alters her bei Erklärung dieser Stelle empfand, und den Weg, auf dem man meinte, dieselbe beseitigen zu müssen. Ganz dasselbe gilt von der Lesart der Minuskelhandschrift 98, welche ἡμῖν nach ἐπαγγέλματα wiederholt.

Was die Stellung von τίμια und μέγιστα anlangt, so wird sich nach äußeren Gründen schwerlich für die eine oder die andere Lesart entscheiden lassen. Zu Gunsten des τίμια, als an erster Stelle stehend, entscheidet Wiesinger auf Grund folgender Überlegung: »Der Superlativ scheint an zweiter Stelle passender.«³⁾ Allein gerade dieses kann der Grund gewesen sein, weshalb man das ursprünglich an zweiter Stelle stehende τίμια an die erste rückte. Dafs man in der That eine Empfindung hatte von der nicht recht passenden Folge der Begriffe μέγιστα καὶ τίμια, bezeugen nach Tischendorf VIII Hieronymus und mehrere Übersetzungen, welche μέγιστα an erster Stelle gelesen, aber den Superlativ in den Positiv verwandelt haben.⁴⁾ Einen Grund für die Versetzung des τίμια an die zweite Stelle kann ich nicht entdecken.

Entscheidender als für die Stellung der Attribute μέγιστα und τίμια ist das handschriftliche Zeugnis für die des ἡμῖν. Dafs es

1) So die lectio recepta. Nicht genau zu entscheiden ist, ob die Übersetzungen sah cop arm (aeth) für Nr. 3 oder 4 zeugen, auf jeden Fall haben sie μέγιστα an erster Stelle gelesen.

2) A 66 68 syr^p Rand; syr^h bodl.

3) Desgleichen Hofmann.

4) Hieriovin 1: grandia nobis et pretiosa; syr^{bodl} promissiones ingentes et honores; sah: magna promissa pretiosa; cop: per magna ista promissa pretiosa.

1,4 zwischen *ἐπαγγέλματα* und dessen zweites Attribut gehöre, ist überwiegend beglaubigt. Die Umstellung des *ἡμῖν* in der Lesart *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα* erklärt sich einfach daraus, daß man einsah, *ἡμῖν* gehöre zu *τίμια* und nicht zum Verb, und also dasselbe bei Umstellung der Begriffe *μέγιστα* und *τίμια* mit letzterem an die erste Stelle rückte. Hofmann möchte freilich gerade daraus, daß bei der Lesart *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα* das *ἡμῖν* offenbar zu *τίμια* und nicht zum Verb gehört, schliessen, es gehöre hinter das erste Attribut, eine Ansicht, der vielleicht auch die gering bezeugte Lesart: *τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπ.* entstammt. Allein, selbst bei dieser Stellung würde es, wie Huther richtig bemerkt, wahrscheinlicher sein, daß *ἡμῖν* zu dem Attribute von *ἐπαγγέλματα* als daß es zu dem Verb gehört, wie es auch die Handschrift 98 auffaßt, welche liest: *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα ἡμῖν δεδῶρηται*. Außerdem aber spricht die von Hofmann bei der Stellung von *ἡμῖν* zwischen *ἐπαγγέλματα* und seinem zweiten Attribute empfundene Schwierigkeit eher für die Ursprünglichkeit dieser Lesart als für eine Korrektur. So wirken innere und äußere Gründe zusammen für die Wahl der von Lachmann, Tischendorf VII und Tregelles gebilligten Lesart: *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα*.

Mit Beantwortung der Frage nach der ursprünglichen Gestalt des Textes ist nun aber erst die große exegetische Schwierigkeit der vorliegenden Stelle offenbar geworden: Die Attribute zu *ἐπαγγέλματα* stehen in scheinbar antiklimaktischer Reihenfolge, und dem Verb *δεδῶρηται* fehlt das kaum zu entbehrende fernere Objekt.

Es ist auffallend in Bezug auf den zweiten Punkt, daß Huther, obwohl er es, wie schon gesagt, für wahrscheinlicher hält, daß *ἡμῖν* zu *τίμια*, als daß es zu *δεδῶρηται* gehört, weder fragt, wie das Fehlen des ferneren Objektes zu *δεδῶρηται* zu erklären sei, noch, was man ergänzen müsse. Wem gilt das Schenken der sehr großen Verheißungen von seiten Jesu? Blickt man auf die vorhergehenden Verse zurück, so findet man zwei Stellen, die einen ähnlichen Gedanken bieten. Im dritten Verse heisst es, Jesus habe dem Petrus und dessen Genossen die Fülle geistlicher Gaben geschenkt, die

ζωὴ καὶ εὐσέβεια zur Folge habe; im ersten Verse, die Leser 1,4 haben von dem gerechten Herrn Jesus einen Glauben empfangen, der gleichen Wert habe mit dem der Apostel, d. i. der gleiches Heil zuwege bringe. Die nahe Verwandtschaft dieser Stellen mit den betreffenden Worten in V. 4 liegt auf der Hand; selbst in den einzelnen Worten berühren sie sich, vgl. δεδωρημένης V. 3 mit δεδώρηται, ἰσότιμον V. 1 mit τίμια. Verschieden voneinander sind aber jene beiden Parallelstellen darin, daß V. 1 das Schenken den Lesern gilt, V. 3 dem Petrus und seinen Genossen. Wem von beiden gilt es nun in V. 4?

Von jeher ist auf diese Frage verschieden geantwortet worden. Die schon angeführte Handschrift 98 setzt zu δεδώρηται ein zweites ἡμῖν, andere Handschriften und Übersetzungen¹⁾ ändern das ἡμῖν in ὑμῖν, offenbar in der Meinung, dasselbe gehöre zum Verb. Welche von beiden Ergänzungen die richtige sei, wird man erkennen, wenn man beachtet, wie sich dieselben zu den übrigen Satzteilen schicken. Man ergänze ἡμῖν. Die Folge ist, daß das zu τίμια gehörige ἡμῖν unverständlich wird. Es versteht sich von selbst und bedarf nicht erst der besonderen Versicherung, daß wertvoll genannte ἐπαγγέλλματα wertvoll für die sind, denen sie geschenkt werden. Noch weniger paßt zu einem zu δεδώρηται ergänzten ἡμῖν der nächste Satz ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. Der Wechsel der Person in ἡμῖν und γένησθε ist den Exegeten schon lange aufgefallen.²⁾ Am energischsten hat für die darin zu Tage tretende Schwierigkeit neuerdings Hofmann Zeugnis abgelegt dadurch, daß er den Satz ἵνα διὰ τούτων κτλ. von dem Vorhergehenden abtrennte und ihn abhängig sein liefs von dem seiner Ansicht nach mit V. 5 beginnenden Nachsatze zu V. 3 und 4 — eine höchst gewagte, kaum erträgliche Konstruktion! An den Gründen, mit denen Hofmann der hergebrachten Erklärung, »durch den Übergang in die Anrede wird das allen Christen Zukom-

1) Vgl. S. 41 not. 1.

2) Z. B. Bengel, Wiesinger, Schott,

1,4 mende den Lesern besonders zugeeignet«, begegnet,¹⁾ ist mindestens so viel richtig, daß es unverständlich ist, weshalb das von allen Christen Ausgesagte in dem Absichtssatze bereits auf die Leser angewandt werden sollte. Der richtige Punkt für den Eintritt der Anrede an die Leser wäre doch wohl der Beginn der Ermahnung V. 5 gewesen. Sicherer noch wird die hergebrachte Erklärung zurückgewiesen durch eine Überlegung, die Hofmann infolge falscher Erklärung des Vorhergegangenen nicht anstellen konnte. *ἡμεῖς* bezieht sich in diesem Gedankenzusammenhange nicht auf alle Christen; Petrus faßt sich darin nicht mit seinen Lesern zusammen, sondern stellt sich in Gemeinschaft mit anderen von dem Herrn zu Aposteln Berufenen als *ἡμεῖς* den Lesern als *ὕμεῖς* gegenüber. Wäre nun *ἡμῖν* zu *δεδώρηται* zu ergänzen, so würde hier folgender Gedanke vorliegen: »Jesus hat uns, den Aposteln, die sehr großen und uns wertvollen Verheißungen geschenkt, damit ihr, die Apostelschüler, göttlicher Natur teilhaftig würdet.« Einen vernünftigen Sinn vermag ich diesen Worten nicht abzugewinnen, wenn ich nicht allerlei, was hätte ausgedrückt werden müssen, hinzudenken soll.

So wenig die Ergänzung von *ἡμῖν* zu *δεδώρηται* zu dem sich anschließenden Satze *ἵνα διὰ τούτων κτλ.* paßt, so wenig gestattet sie eine genügende Erklärung der Worte, durch welche der Gedanke *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδωρηται* mit dem vorhergehenden verknüpft wird: *δι' ὧν*. Freilich scheinbar liegt es ganz nahe, *δι' ὧν* einfach auf *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ*

1) Vgl. S. 10: »Man sagt wohl, durch den Übergang in die Anrede werde das allen Christen Zukommende den Lesern besonders zugeeignet, und vergleicht Stellen wie 1,19. 1 Petr. 1,12 oder 1 Petr. 1,4. 2,21.24. Daß diese Stellen nicht vergleichbar sind, liegt auf der Hand, und jene Erklärung des Personwechsels leidet auf das Verhältnis eines Absichtssatzes zu seinem Hauptsatze keine Anwendung. Wenn ich im Hauptsatze etwas von mir aussage, dessen Abzweckung ich in dem davon abhängigen Absichtssatze einem anderen, dem Angeredeten, gelten lasse, so soll das von mir Geltende dem anderen zu etwas dienen oder gedeihen und nicht mir selbst. Auch ist kein Grund ersichtlich, warum das im Hauptsatze Ausgesagte von den Christen überhaupt, das im Absichtssatze Ausgesagte von den Lesern insonderheit gesagt sein sollte.«

ἀρετῇ zu beziehen.¹⁾ Dafs jedoch diese Beziehung sinnlos ist, hat 1,4 jetzt auch Huther zugegeben, freilich unter der Voraussetzung, dafs der καλέσας Gott, nicht Jesus sei. Es läfst sich aber weder sagen, dafs Jesus den Aposteln durch die δόξα und ἀρετή seines Vaters, noch, dafs er ihnen durch seine eigene δόξα und ἀρετή, durch welche er die Apostel berufen, die sehr grofsen Verheifsungen geschenkt habe. Verheifsungen hat er durch sein Wort und seine Lehre denen geschenkt, die seinem Rufe Folge geleistet haben. Es ist dieses so selbstverständlich, dafs es gar nicht mehr nötig ist, darauf hinzuweisen, dafs bei der zurückgewiesenen Beziehung von δι' ὧν statt διὰ der Dativ stehen müfste und statt des Plurals ὧν der Singular.²⁾ Noch viel weniger freilich geht es an, δι' ὧν auf τὰ πάντα zu beziehen.³⁾ Hofmanns Bemerkung: »Der Gebrauch des gleichen διὰ und des gleichen δωρεῖσθαι läfst deutlich sehen, dafs von Christo beides gesagt sein soll, die Erkenntnis Gottes sei das Mittel gewesen, wodurch er uns alles zu Leben und Frömmigkeit in der Gegenwart Dienende, und letzteres sei das Mittel gewesen, wodurch er uns so hochwertige Verheifsungen geschenkt habe«, ist kein Beweis, sondern nur die Annahme einer Möglichkeit, die aber durch schwerer wiegende Überlegungen beseitigt wird. Andere Beziehungen des δι' ὧν sind bei der Ergänzung von ἡμῖν zu δεδωρηται unmöglich, und so ist es sehr begreiflich, dafs mehrere Handschriften und Übersetzungen sich der unbequemen Worte durch Korrektur zu erledigen gesucht haben.⁴⁾

Alle die besprochenen Schwierigkeiten fallen, wenn man zu δεδωρηται ein ὑμῖν statt ἡμῖν ergänzt. Dafs so der Anschluß des Satzes ἵνα διὰ τούτων κτλ. ganz unanstößig ist, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Es kann aber so auch das ἡμῖν neben τίμια bestehen. Es ist kein überflüssiger Zusatz mehr,

1) So z. B. Wiesinger, de Wette-Brückner.

2) Schott S. 28., Hofmann S. 9.

3) Hofmann, Huther, Keil, Schott.

4) 8j: δι' ὧν; vulg fuld demid harl: per quem; am m epdemetr: per quam.

1,4 sondern tritt dem ὑμῖν wirkungsvoll gegenüber. Den Lesern hat Jesus die Verheißungen geschenkt, von denen Apostel sagen, sie sind uns kostbar. Infolge ihres Glaubens haben dieselben das Gleiche und nichts Geringeres erhalten als die hohen Apostel selbst. Oft schon hat man eine Beziehung zwischen ἰσότιμος V. 1 und τίμια V. 4 vermutet; bei der gegebenen Erklärung liegt sie zu Tage.

Allein ἡμῖν steht, wenn man ὑμῖν zu δεδωρηται ergänzt, neben τίμια nicht bloß nicht überflüssig, sondern beseitigt sogar die bereits oben erwähnte Schwierigkeit, die in der scheinbar antiklimaktischen Folge der Begriffe μέγιστα καὶ τίμια liegt. Petrus nennt die Verheißungen, die Jesus den Lesern geschenkt hat, zuerst sehr groß, sodann nicht einfach wertvoll, was allerdings zu μέγιστα in antiklimaktischem Verhältnisse stehen würde, sondern wertvoll für uns Apostel. Damit hat er als zweites Attribut nicht etwas genannt, das den Lesern geringer vorkommen müßte als das erste, das ἡμῖν macht ihnen vielmehr den Positiv τίμια zum Superlativ, wie nach den zu ἰσότιμος V. 1 gemachten Bemerkungen hier nicht erst besonders ausgeführt zu werden braucht.

Endlich aber ermöglicht die Ergänzung von ὑμῖν eine Erklärung von δι' ὧν. Gilt nämlich das Schenken der ἐπαγγέλματα von seiten Jesu nicht den ἡμεῖς, so kann sich δι' ὧν ohne jede Schwierigkeit auf das ganz nahe stehende ἡμᾶς beziehen. Durch Vermittelung des Petrus und seiner apostolischen Genossen hat Jesus den Lesern die sehr großen und Aposteln wertvollen Verheißungen geschenkt. Für die Richtigkeit dieser Erklärung zeugt, abgesehen von ihrer eigenen Einfachheit, der Umstand, daß sich so auch begreifen läßt, was die scheinbar unnötig weitläufige Ausdrucksweise διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ statt διὰ τῆς ἐπιγνώσεως αὐτοῦ veranlaßt hat. Jene Umschreibung des αὐτοῦ charakterisiert gleich im voraus die ἡμεῖς als solche, die geeignet waren, den ὑμεῖς die ihnen von Jesus geschenkten ἐπαγγέλματα zu vermitteln; waren sie doch von Jesus persönlich, ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, berufen worden. So hat jene Umschreibung, wie bereits vermutet wurde, einen tieferen Grund als den, die Rede breiter und volltönender zu machen.

Das Resultat der angestellten Betrachtungen ist: In dem 1,4 Mafse, wie durch Ergänzung von *ἡμῖν* zu *δεδωρηται* nicht zu beseitigende Schwierigkeiten entstehen, fallen dieselben bei Ergänzung von *ὕμῖν* weg. Darnach wird man nicht zweifeln dürfen, dafs letzteres zu ergänzen sei.

Wie ist es aber zu erklären, dafs *δεδωρηται* sich ohne ausdrückliches ferneres Objekt findet? Hat es der Verfasser selbst nicht geschrieben, oder ist es später erst durch Versehen der Abschreiber ausgefallen? Ersteres würde, wenn man nicht gerade eine Flüchtigkeit des Schriftstellers annehmen will, nur dann wahrscheinlich sein, wenn sich *ὕμῖν* als ganz selbstverständlich ohne weiteres aus dem Zusammenhange ergänzen liefse. Das ist aber nicht der Fall, da erst mit den Worten *δι' ὧν* die Rede von den *ἡμεῖς* auf die *ὕμεῖς* übergeht. Ferner kann es wegen des Gegensatzes zu *ἡμῖν* nicht als ein Wort betrachtet werden, das als nicht besonders notwendig konnte weggelassen werden. So wird man vermuten müssen, dafs es durch Versehen des Abschreibers ausgefallen sei. Ein solches Versehen war aber bei der als ursprünglich bezeichneten Lesart besonders leicht möglich. Lautete der ursprüngliche Text: *δι' ὧν τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα ὕμῖν δεδωρηται*, so konnte es geschehen, dafs der Abschreiber eines der dicht bei einander stehenden, fast gleichlautenden Pronomina ausliefs.

Ich schliesse diese schwierige Untersuchung nicht, ohne noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, dafs das Wagnis einer Konjekture hier angetreten werden mufs, mag man erklären, wie man will. Dafs sich die von mir gegebene Erklärung, nicht auf jene Textesänderung gründet, dafs vielmehr der Einzelausdruck wie der ganze Gedankengang eine solche Konjekture fordert, hoffe ich genügend bewiesen zu haben. Überdies hat mein Versuch einer Heilung des verderbten Textes die S. 41 genannten Handschriften und Übersetzungen zu Verteidigern.

Was ist unter *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα* zu verstehen? Man streitet darüber, ob sich diese Worte auf die Verheissungen selbst oder auf die verheissenen Güter

1,4 beziehen.¹⁾ Zu Gunsten der letzteren Ansicht weist Schott auf den Unterschied zwischen *ἐπάγγελμα* und *ἐπαγγελία* hin und bemerkt richtig, die Substantiva auf *μα* bezeichnen das Ergebnis oder Produkt des Verbalbegriffes.²⁾ Wie kann er dann aber nur folgern: »*ἐπαγγέλματα* sind also verheißene Dinge, Güter, die uns bereits gegeben und zu eigen sind, nur eben in der Form der Verheißung«? Das Produkt und Ergebnis der verheißenden Thätigkeit sind doch nicht die verheißenen Güter selbst, sondern »die ausgesprochene Verheißung« dieser Güter.³⁾ Aus dieser Bestimmung des Begriffes *ἐπάγγελμα* im Gegensatz zu *ἐπαγγελία*, das auf die Handlung des Verheißens selbst geht, erhellt, weshalb an vorliegender Stelle, sowie 3,13 *ἐπάγγελμα* und nicht *ἐπαγγελία* gebraucht werden mußte.⁴⁾ Schott und Ewald, welche unter *ἐπαγγέλματα* die Güter der Zukunft »den Eintritt in das vollkommene Gottesreich und das ewige Leben« verstehen, werden durch Wiesinger noch überboten, der dieselben faßt als »die thatsächlich in dem Evangelium dargebotenen Gnadengaben, durch welche der Mensch zu dem neuen Leben aus Gott gelangt«. Weshalb diese Gnadengaben von der falschen Bestimmung des Begriffes *ἐπαγγέλματα* abgesehen, als die größten Verheißungen bezeichnet werden konnten, ist schwer einzusehen, da der Zusammenhang nicht zeigt, was für ein Interesse der Verfasser gehabt haben möchte, diese Güter als solche zu bezeichnen, die vor ihrer Austeilung den Empfängern bereits verheißten gewesen waren, und da sie von Wiesinger selbst bezeichnet werden als die Veranlassung für noch größere Güter. Man wird somit unter *ἐπαγγέλματα* nach wie vor Verheißungen verstehen dürfen und zwar, wie von selbst deutlich ist, nicht die alttestamentlichen Weissagungen auf Christus, sondern eben dieselben, von denen 3,13 die Rede ist,⁵⁾ die auf die *καινοὺς οὐρανοὺς καὶ καινὴν γῆν, ἐν οἷς δικαιοσύνη*

1) Letztere Ansicht vertreten neuerdings Ewald, Schott, Wiesinger.

2) Rost, Grammatik § 91 und 92, 1 b, bb.

3) Vgl. Hofmann.

4) Schott scheint sich durch den nicht ganz zutreffenden Vergleich von promissio und promissum haben beirren lassen.

5) So u. a. Hofmann, Huther, de Wette-Brückner.

κατοικεῖ. Diese grössten und den Aposteln werten Verheissungen 1,4 hat der Herr durch die Apostel den Lesern geschenkt.

An den besprochenen Gedanken schliesst sich der Absichtssatz: *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*. Die Mehrzahl der Erklärer¹⁾ versteht unter dem Theilhaftigwerden göttlicher Natur nichts anderes als die Wiedergeburt zu Kindern Gottes. Allein der Ausdruck an vorliegender Stelle ist ganz andersartig, als an den vermeintlichen Parallelstellen, welche von der Gotteskindschaft handeln.²⁾ Göttlicher Natur theilhaftig werden heisst ganz allgemein, in eine Seinsweise eintreten, die der Eigentümlichkeit des göttlichen Wesens entspricht, Gott gleich werden, soweit das überhaupt vom Menschen gesagt werden kann. Das ist aber noch nicht der Fall bei den τέκνα θεοῦ, von denen wohl gesagt wird: οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν,³⁾ denen aber trotzdem das Gott-gleich-sein, als etwas erst in der Zukunft zu Erreichendes, abgesprochen wird: ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.⁴⁾ Was unterscheidet den κοινωνὸς θείας φύσεως von dem τέκνον θεοῦ? Letzteres steht, obwohl seine Willensrichtung mit der göttlichen harmoniert,⁵⁾ auf seine Natur angesehen zu der Seinsweise Gottes in einem Gegensatze. Gottes Seinsweise bezeichnet das Neue Testament mit den Worten: πνεῦμα ὁ θεός,⁶⁾ während der Mensch, auch das τέκνον θεοῦ sowie ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ während seines Erdenwandels, κοινωνὸς αἵματος καὶ σαρκός genannt wird.⁷⁾ Das Theilhaftigwerden der göttlichen

1) Z. B. Wiesinger, de Wette-Brückner, Huther.

2) Hebr. 12,10. 1 Petr. 1,23. Joh. 1,12. 13.

3) Joh. 1,13.

4) 1 Joh. 3,2.

5) 1 Joh. 3,5 ff. 4,7. Röm. 8,14.

6) Joh. 4,24. Wiesinger redet statt dessen von Gottes »Absolutheit«, die allerdings dem Menschen nicht wohl zu theil werden kann.

7) Hebr. 2,14.

1,4 Natur kann somit in nichts anderem bestehen als in der Verwandlung des *σῶμα ψυχικόν* in das *σῶμα πνευματικόν*, eine Umgestaltung entsprechend der des *κόσμος τῆς φθορᾶς* in die *καινοὶ οὐρανοὶ καὶ καινὴ γῆ*.¹⁾ Wenn Jesus, welcher ehemals selbst *κοινωνὸς σαρκὸς καὶ αἵματος* war, der aber jetzt *θεία δύναμις* besitzt und *ὁ θεὸς ἡμῶν* genannt werden kann,²⁾ *μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*,³⁾ dann ist das *τέκνον θεοῦ* zu einem Menschen *ὅμοιος τῷ θεῷ*, einem *κοινωνὸς θείας φύσεως* geworden.⁴⁾

Diese Erklärung in der von Hofmann vorgetragenen Form — »durch den heiligen Geist in neues Leben gezeugt wird der Mensch aus einem *σαρκικός* ein *πνευματικός*, aber nur sein Personleben ist hiermit ein anderes geworden: seine *φύσις* bleibt die gleiche, bis sein *σῶμα* aus einem *σῶμα ψυχικόν* zu einem *σῶμα πνευματικόν* wird« — wird von Huther mit der Bemerkung zurückgewiesen, es handle sich an vorliegender Stelle um die göttliche, nicht um die menschliche *φύσις*, bei Gott könne aber ein Unterschied zwischen Person- und Naturleben nicht statuiert werden. Zeigt indes die Stelle 1 Joh. 3,2 nach Huthers eigener Erklärung, daß der Mensch in seiner Willensrichtung von Gott bestimmt sein und dabei doch noch in einer Gott ungleichartigen Seinsweise existieren kann, so ist nicht einzusehen, was hindern könnte, von einem Person- und Naturleben Gottes zu sprechen, das ja freilich in ihm selbst in vollständiger Harmonie und unzertrennbarer Einheit steht. Wenn Huther aber in Bezug auf *γέννησε* behauptet: »Der Aorist zeigt, daß der Verfasser sich die *κοινωνία* der göttlichen Natur, die für den Christen durch die Schenkung der Verheißungen bezweckt ist, nicht als

1) 1 Kor. 15,44.

2) 1,3. 1.

3) Phil. 3,21.

4) So z. B. Baumgarten-Crusius zu 1 Joh. 3,2; Hofmann, Schott, Reufs; schwankend Fronmüller.

etwas rein Zukünftiges denkt, sondern als etwas, dessen er schon 1,4 teilhaftig sein soll;« so ist das geradezu unrichtig, wie jede Grammatik nachweisen kann.

Wiesinger, welcher Huthers Ansicht teilt, weist zur Bekräftigung derselben auf »das parallele *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* V. 3« hin. Ich billige den Hinweis, der nicht nur nach der oben gegebenen Erklärung jener Worte, nach welcher jene beiden Begriffe Beschreibung der Seinsweise des in die *ζωὴ αἰώνιος* Versetzten sind, das Entgegengesetzte von dem, was Wiesinger wünscht, beweist, sondern auch die richtige Fassung von *διὰ τούτων* erleichtert. Man bezieht dasselbe vielfach auf *ἐπαγγελήματα* und übersetzt »um derselben willen« oder »durch dieselben angeregt.« Dafs solche Übersetzung unberechtigt sei, hat Huther wohl anerkannt, aber doch gemeint, die Beziehung auf *ἐπαγγέλημα* verteidigen zu können. Er sagt: »Wie sonst das Evangelium als objektives Mittel der Mitteilung des göttlichen Lebens genannt wird, so hier die *ἐπαγγέλημα*, die nach der Anschauung von 2 Petrus den wesentlichsten Bestandteil des Evangeliums bilden.« Letzteres dürfte Huther zu beweisen schwer fallen. Aufser in der vorliegenden Stelle kommt der Begriff *ἐπάγγελμα* und *ἐπαγγελία* nur noch in der speziellen Ausführung über die Zukunft des Herrn wieder;¹⁾ wo die Lehre des Christentums, deren Aufnahme den Lesern zum Glauben verholfen hat, ganz im allgemeinen genannt wird, heifst sie *ἡ ἁγία ἐντολή*²⁾ oder *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας* resp. *δικαιοσύνης*.³⁾ Aber möchte Huther immerhin in diesem Punkte recht haben, die richtige Auffassung des Teilhaftigwerdens göttlicher Natur macht es ohnedies unmöglich, ihm beizustimmen; man kann wohl sagen, »das Evangelium bewirkt den Glauben«, weil die Entstehung des Glaubens sich unmittelbar an das Hören der Predigt von Christus knüpft, nicht aber »das Evangelium bewirkt die Verklärung des *σῶμα ψυχικόν* in das *σῶμα πνευματικόν*«, man müßte denn eine Vorliebe für möglichst schwer verständliche

1) 3, 4. 9. 13.

2) 2, 21.

3) 2, 2. 21.

1,4 Ausdrucksweise haben. Schotts phantastische Bemerkung aber — »dieser uns innerlich eignende Hoffnungsbesitz wird zum Mittel jener vollen Verwirklichung werden, indem die von dem erscheinenden Christus dann ausgehende verklärende Wirkung an ihm so zu sagen den Anschlußpunkt hat, um von da, von innen heraus, unser äufseres Leben zu überströmen« — ist bereits durch die richtige Fassung von ἐπαγγέλματα beseitigt.

Dafs διὰ τούτων sich nicht beziehen kann auf ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ,¹⁾ versteht sich für den, der den in der ganzen vorliegenden Periode so scharf betonten Unterschied zwischen ἡμεῖς und ὑμεῖς eingesehen hat, ganz von selbst. Die Apostel haben ja gerade das vor den Lesern voraus, dafs sie von dem Herrn ohne menschliche Vermittelung ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ berufen sind.

Die Unmöglichkeit einer Beziehung des διὰ τούτων auf ἐπαγγέλματα wie auf δόξῃ καὶ ἀρετῇ erkennend, haben Erklärer wie de Wette-Brückner und Hofmann geurteilt, es beziehe sich auf τὰ πάντα τὰ πρὸς ζωῆν καὶ εὐσέβειαν. Diese Annahme hat gleich von vornherein viel Verlockendes, da selbst von den Gegnern dieser Ansicht auf die Korrespondenz von θείας κοινωνοὶ φύσεως und ζωὴ καὶ εὐσέβεια aufmerksam gemacht wird.²⁾ Soll nicht das, wodurch die Leser göttlicher Natur teilhaftig werden sollen, dasselbe sein wie das, was dem Apostel und seinen Genossen zur ζωὴ καὶ εὐσέβεια verhilft? Wiesinger freilich tritt dieser Beziehung des διὰ τούτων mit der von Huther wiederholten Bemerkung entgegen: »Die Beziehung auf πάντα ist eine Verrenkung der Struktur, die nur durch die Unmöglichkeit einer anderen Beziehung gerechtfertigt wäre.« Aber diese Unmöglichkeit ist ja nachgewiesen. Hofmann bemerkt: »διὰ τούτων kann sich ohne verrenkte Struktur auf τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν beziehen, weil es am Anfange des Nachsatzes

1) So Bengel. Diese Ansicht wird mit der zuvor zurückgewiesenen verbunden von Fronmüller.

2) Vgl. Wiesinger.

steht, wie jenes am Anfange des Vordersatzes.« Allein bisher hat ^{1,4} sich noch nicht das Bedürfnis gezeigt, auf Hofmanns gewagte Konstruktion, nach welcher mit *ἵνα διὰ τούτων* der Nachsatz beginnt, einzugehen. So wird man sich auch seine Bemerkung gegen Wiesinger nicht aneignen dürfen. De Wette-Brückner meint, *διὰ τούτων* könne sich wohl auf *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* beziehen, da dieses offenbar den Hauptgedanken bilde.

Dafs diese Erklärer wirklich recht haben, wird man freilich erst einsehen, wenn man erkannt hat, die vorliegende Periode beginne bereits mit den Worten: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη* V. 2, und nicht erst mit V. 3. Der Verfasser ruft seinen Lesern den Wunsch zu, Freude und Friede möge ihnen in Fülle zu teil werden. Was er diesem in V. 3 und 4 hinzufügt, hat keinen anderen Zweck, als zu zeigen, mit welcher Freudigkeit er solchen Wunsch ausspreche. Hat er selbst ja doch das Vollmafs der zum ewigen Leben verhelfenden Güter, das er den Lesern wünscht, mit seinen Genossen geschenkt erhalten vom Herrn, und hat dieser durch die Apostel den Lesern dieselben Verheissungen geschenkt als ihnen selbst in der Absicht, dafs die Leser des Lebens teilhaftig würden, das durch das Vollmafs von *χάρις καὶ εἰρήνη* zu erreichen der Verfasser und seine Genossen gewifs sind. Ist dieses der Sinn der Verse 2—4, so wird man behaupten dürfen, dafs schon von vornherein keine Beziehung des *διὰ τούτων* näher liegt als die auf *χάρις καὶ εἰρήνη* und das auf diese Worte sich zurückbeziehende *τὰ πάντα*. Andererseits aber ist auch die Unmöglichkeit einer anderen Beziehung, wie dieselbe nachgewiesen ist, wieder ein Beweis für die Richtigkeit der Konstruktion, nach welcher V. 2 eng mit V. 3 verbunden werden mufs.

An den Absichtssatz *ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* lehnt sich noch ein Partizipialsatz *ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς*. Die einen¹⁾ fassen denselben als einen Bedingungssatz: wenn ihr entflieht. Hofmann und Schott bemerken dagegen mit Recht, ein solcher Gedanke

1) Z. B. de Wette.

1,4 wäre auch wohl in der Form einer Bedingung ausgedrückt. Wenn aber Brückner seine Meinung, in dem Partizipialsatze sei die negative Voraussetzung der unmittelbar vorher ausgesprochenen Wahrheit zu finden, damit begründet: der ganze Zusammenhang weise nicht sowohl auf eine sittliche Forderung, als auf eine göttliche Gabe hin, so hat Hofmann dagegen wie gegen ähnliche Bemerkungen¹⁾ geltend gemacht, daß die negative Seite der Bega-
bung mit der *Θεία φύσις* nicht die menschliche That des *ἀποφεύγειν τῆς φθορᾶς*, sondern die göttliche einer Erlösung und zwar nicht aus der in der Welt herrschenden Verwesung, sondern aus der Welt selbst, wenn sie vergeht, und ihrer 3,10 geschilderten Auflösung sei.

Man kann dem vollständig beistimmen, ohne sich deshalb veranlaßt zu sehen, den von Hofmann eingeschlagenen Weg — »der Partizipialsatz hängt mit dem folgenden in V. 5 von *ἐπιχορηγήσατε* ab« — zu beschreiten. Bezeichnet *ἀποφεύγειν* eine menschliche That und nicht, wie Schott sich ausdrückt, »ein tröstliches Erfahnis« von seiten Gottes, so kann der Partizipialsatz nur dann die negative Voraussetzung zu dem Absichtssatze bringen, wenn dieser auch von solchem redet, was Folge von menschlichem Thun ist. Das ist ja aber auch der Fall, wenn sich *διὰ τούτων* nicht auf *ἐπαγγέλματα* oder *ιδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*, sondern auf *χάρις καὶ εἰρήνῃ* bezieht. Diese dem Menschen zur Theilhaberschaft an der *ζωῇ*, zur Erlangung von *Θεία φύσις* verhel-
fenden Güter wünscht der Verfasser V. 2 seinen Lesern nicht als ein Geschenk Gottes, sondern als Frucht der sittlichen That der *ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν*; wie er denn in V. 3 *τὰ πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* nicht schlechtweg als eine Gabe des Herrn, sondern als eine durch die *ἐπίγνωσις τοῦ καλέσαντος*

1) Vgl. besonders die von Huther und Wiesinger beifällig citierten Bemerkungen Bengels: »Haec fuga non tam ut officium nostrum, quam ut beneficium divinum ponitur«, und Dietleins: »In dem *ἀποφυγόντες* liegt keine Forderung und Bedingung, sondern nur die andere Seite der That-
sache: ihr seid eingetreten in das Reich göttlicher Natur, also ausgetreten aus dem Reiche der Weltnatur.«

ἡμᾶς vermittelte Gabe bezeichnet. Dem entsprechend redet der 1,4 Absichtssatz von dem Theilhaftigwerden göttlicher Natur nicht als von einem Geschenk des Herrn, sondern als von einem Ziele, das wohl von dem Herrn beabsichtigt ist, wie daraus erhellt, daß er dasselbe den Lesern in den ihnen geschenkten ἐπαγγέλματα vor Augen gestellt hat, das aber erreicht wird nur durch das Vollmaße von χάρις καὶ εἰρήνη, welche Frucht der menschlichen That der ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου sind. So bietet also der Begriff ἀποφύγειν nicht die geringste Schwierigkeit, den Partizipialsatz aufzufassen als Aussage der negativen Voraussetzung der im Absichtssatze ausgesagten That. Aber ebensowenig auch die eigentümliche Wortverschlingung τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

Dieselbe hat den Erklärern von Anfang an viel zu schaffen gemacht, wie schon die erleichternden Varianten: τὴν ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίαν φθορᾶς¹⁾ oder τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς²⁾ zeigen, denen manche neuere Erklärungen verwandt sind.³⁾ Von größserer Bedeutung als diese Varianten sind die, nach welchen der Artikel vor κόσμῳ bald fehlt und bald nicht. Während die neueren Textkritiker sämtlich und mit vollem Rechte⁴⁾ ἐν τῷ κόσμῳ lesen, wird von den Exegeten das τῷ entweder vollständig unberücksichtigt gelassen⁵⁾ oder als eine Lesart neben einer anderen genannt⁶⁾ oder endlich wohl gebilligt, aber für die Erklärung der fraglichen Worte nicht verwendet.⁷⁾ Und doch ist gerade dieser Artikel geeignet, für die Deutung dieser Stelle den richtigen Weg zu zeigen.

Die meisten erklären so, daß sie ἐν τῷ κόσμῳ sowie ἐν ἐπιθυμίᾳ von τῆς φθορᾶς abhängig sein lassen, und zwar so,

1) So ᵔ Hieron.

2) C P minusc syr, καὶ fehlt in minusc vulg sah cop etc.

3) Vgl. Reufs: la corruption de la convoitise mondaine.

4) Für den Artikel zeugen ᵔ A B L minusc, dagegen C K P cat Theoph Oecum.

5) Wiesinger, Schott, Dietlein u. a.

6) Z. B. Huther, de Wette-Brückner.

7) Hofmann.

1,4 daß mit ersterem das Herrschaftsgebiet, mit letzterem der Grund der *φθορά* bezeichnet wird.¹⁾ Gegen diese Auffassung hat Hofmann mit Recht eingewandt: »Ist es die böse Lust, welche macht, daß die Welt vergänglich ist?« Wer der bösen Lust frönt, verfällt eben der *φθορά*, welcher die aus dem *κόσμος* stammende *ἐπιθυμία* samt diesem unterliegt.²⁾ Dem zufolge faßt Hofmann das *ἐν* beide Male in gleichem Sinne zur Bezeichnung des Gebietes, in welchem die *φθορά* waltet: wer der Welt angehört, wer der Lust frönt, unterliegt dem in der Welt, in der sündlichen Lust waltenden Verderben.

Allein bei dieser, was den Gedanken betrifft, unanstößigen Erklärung ist die Ausdrucksform doch höchst auffallend. Man versteht nicht, wie der Verfasser bei der Zusammengehörigkeit von *κόσμος* und *ἐπιθυμία*³⁾ dazu gekommen sein sollte, das gleiche Verhältnis, in dem beide zur *φθορά* stehen, in zwei parallelen Wendungen gesondert zum Ausdruck zu bringen. Hofmann spricht gegen seine eigene Erklärung, wenn er in seiner Umschreibung der fraglichen Wendung die Beziehung zwischen den nach seiner Erklärung beziehungslos nebeneinander stehenden Ausdrücken: *ἐν τῷ κόσμῳ* und *ἐν ἐπιθυμίᾳ*, sehr bestimmt ausspricht: »Der, welcher der sündlichen Lust frönt, unterliegt, wie *ἐν ἐπιθυμίᾳ* besagt, eben hiermit dem Geschieke, in und mit der Welt, der er vermöge derselben angehört, zu vergehen.«

Daß *ἐν τῷ κόσμῳ* und *ἐν ἐπιθυμίᾳ* nicht zwei parallele Näherbestimmungen zu *φθορά* sein können, darauf weist nun auch entschieden der Artikel vor *κόσμῳ* hin. Bei Hofmanns Deutung müßte entweder das *τῷ* fehlen oder vor *ἐπιθυμίᾳ* der Artikel *τῇ* stehen. Derselbe Grund, der für die Entbehrlichkeit

1) Vgl. Huther: »Der Begriff *φθορά* wird hier näher bestimmt als *ἡ ἐν τῷ κόσμῳ φθορά* d. i. als das Verderben, welches der unerlösten Welt inne wohnt, und dem alles, was ihr angehört, verfallen ist. Durch die weitere Näherbestimmung *ἐν ἐπιθυμίᾳ* wird angegeben, daß diese *φθορά* in der widergöttlichen bösen Lust, die in der Welt herrscht, begründet ist.«

2) 1 Joh. 2,16 f.

3) 1 Joh. 2,16. Tit. 2,12.

des $\tau\eta$ angeführt werden könnte, würde auch das $\tau\omega$ als entbehr- 1,4
lich darthun, wie umgekehrt die Notwendigkeit des Artikels vor
 $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omega$ ebenso für das in gleichem Verhältniss zu $\varphi\theta\omicron\rho\alpha\varsigma$ stehende
 $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\upsilon\mu\iota\alpha$ geltend gemacht werden könnte. So wird man also $\acute{\epsilon}\nu$
 $\tau\omega$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omega$ und $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\upsilon\mu\iota\alpha$ nicht als zwei parallele Näher-
bestimmungen zu $\tau\eta\varsigma$ $\varphi\theta\omicron\rho\alpha\varsigma$ auffassen dürfen. $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\upsilon\mu\iota\alpha$
schliesst sich vielmehr nach Art der ohne Artikel angefügten prä-
positionalen Näherbestimmungen¹⁾ mit $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omega$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omega$ eng zu einem
Begriffe zusammen: die Welt in Lust, die in der Lust lebt und
webt als in ihrem Elemente.²⁾ Ob \acute{o} $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\upsilon\mu\iota\alpha$, wie
Ewald meint, zur Zeit der Abfassung des Briefes eine viel ver-
breitete Redensart gewesen sei, ist nicht zu erweisen. Der durch
diese Wendung ausgedrückte Gedanke entspricht aber nicht nur
anderen neutestamentlichen Ausführungen über den $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ und
die $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\upsilon\mu\iota\alpha$ desselben, sondern vor allem dem Verhältnisse des
Partizipialsatzes zu dem ihm vorangehenden Absichtssatze als der
negativen Voraussetzung für letzteren. Der mit dem Besitze der
 $\theta\epsilon\iota\alpha$ $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ gegebenen $\zeta\omega\acute{\eta}$ wird nur der theilhaftig, welcher dem
in der lustvollen Welt herrschenden Verderben entflohen ist dadurch,
dafs er die Lust, durch welche der Mensch der Welt und damit
der in der Welt herrschenden $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ anheimgegeben wird, über-
windet. Beides aber, das letzte Ziel wie dessen Voraussetzung,
das Theilhaftigwerden göttlicher Natur und die Flucht aus dem
Weltverderben kommt zuwege durch das eine Mittel, worauf das
vermöge seiner Stellung auch zum Partizipialsatze gehörige $\delta\iota\acute{\alpha}$
 $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\upsilon\omicron\upsilon$ ³⁾ hinweist: durch das Vollmafs der $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\epsilon\iota$ $\tau\omicron\upsilon$
 $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ erworbenen sittlichen Güter, wie dieses die nahe verwandte
Wendung 2,20: $\acute{\alpha}\rho\omicron\varphi\upsilon\gamma\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\grave{\alpha}$ $\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu$
 $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\epsilon\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ Ἰησοῦ Χριστοῦ geradezu
auspricht und damit den letzten Beweis für die Richtigkeit der
Erklärung von $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\upsilon\omicron\upsilon$ giebt.

1) Vgl. Winer, Grammatik § 20,2.

2) So Ewald.

3) Vgl. Hofmann.

1,4 Wenn der Verfasser hinter dem Partizipialsatze fortfährt: καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ, so sagt man gewöhnlich, mit diesen Worten beginne der Nachsatz zu dem Vordersatz V. 3 und 4. Dafs derselbe sich ganz regelrecht anschliesse, wollen selbst Verteidiger dieser Konstruktion nicht behaupten,¹⁾ und Hofmann hat sogar eingehend nachgewiesen,²⁾ dafs mit den oben angeführten Worten der Nachsatz zu einem Vordersatze, wie er sich V. 3. 4 finden soll, überhaupt nicht eingeleitet werden könne, und hat daraus für sich das Recht zu gewinnen gesucht, den Nachsatz bereits mit ἵνα διὰ τούτων V. 4 beginnen zu dürfen.³⁾ Für den, welcher den Hauptsatz zu V. 3. 4 schon in V. 2 gefunden hat, sind die Versuche, den in beiden Fällen so seltsamen Eingang des angeblichen Nachsatzes in V. 5 als richtig oder möglich nachzuweisen, gleichgültig. Anstatt dieselben zu widerlegen, wird es für das Verständnis des Briefes von gröfserem Werte sein, das Resultat der Erklärung von V. 2 — 4 noch einmal kurz zusammenzufassen.

1,2—4 Der Verfasser tritt vor seine Leser mit dem Wunsche, χάρις καὶ εἰρήνη, d. i. die den geistlichen Wohlstand des Christen ausmachenden Güter, mögen ihnen in Fülle zu teil werden in der Erkenntnis des Herrn. Solchen Wunsch aber kann er mit freudiger Zuversicht aussprechen, da das, was er den Lesern als Wunsch bringt, bei ihm und seinen Genossen schon Wirklichkeit geworden ist. Die Gesamtheit von χάρις καὶ εἰρήνη hat Jesu göttliche Kraft den Aposteln geschenkt durch die Erkenntnis seiner selbst. Was das aber zu bedeuten hat, erhellt daraus, dafs diese den Lesern gewünschte, von den Aposteln empfangene Gabe in den Besitz der ζωὴ im vollen Sinne des Wortes bringt. Was aber die Apostel erfahren haben, ist deshalb dem Verfasser und seinen Lesern Anlaß zum freudigen Aussprechen und Aufnehmen des Wunsches V. 2, weil der Herr durch die Apostel, die er berufen,

1) Vgl. Huther und Meyerhoff S. 159.

2) S. 15 f.

3) Gegen diese unerträgliche Konstruktion vgl. Huther S. 350 und Keil S. 218 f.

indem er ihnen, gleichsam als Verheißung der ihrer wartenden 1,2—4
ζωὴ καὶ εὐσέβεια, seine *δόξα καὶ ἀρετὴ* offenbarte, den Lesern keine geringeren Aussichten gestellt hat, als die Apostel selbst sie erhalten haben, in der Absicht, daß sie durch die *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου* zu erwerbende Fülle von *χάρις καὶ εἰρήνη* göttlicher Natur theilhaftig werden möchten, entflohen dem in der Lustwelt herrschenden Verderben.

An dieser Stelle ist nun als auf einen letzten Beweis für die Richtigkeit der gegebenen Erklärung der Periode V. 2—4 auf die Korrespondenz des Eingangssatzes mit der Briefüberschrift aufmerksam zu machen. Petrus hat der Überzeugung, welche ihm die Freudigkeit verleiht zum Aussprechen des Wunsches V. 2, nämlich der, daß den Lesern von dem gerechten Herrn nichts Geringeres bestimmt sei als den Aposteln, in der Überschrift einen ebenso schönen als kurzen Ausdruck gegeben: Sich selbst bezeichnet der Verfasser dort nicht bloß mit den ihn über die Leser erhebenden Namen *Πέτρος ἀπόστολος*, sondern läßt diesen die anspruchswollen *Συμεὼν δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* vorangehen; die Leser aber bezeichnet er als solche, die von dem gerechten Herrn einen Glauben empfangen haben, der dem der Apostel gleichwertig ist. Auf das *λαγχάνειν* der Überschrift blickt das *δωρεῖσθαι* in V. 3 und 4, auf die *ισότημος πίστις* die *μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα* zurück, ein Verhältniß der Sätze zu einander, das es vollends über allen Zweifel erhebt, daß die Worte *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* allein auf Christus gehen.

Wie verhält sich zu diesem ebenso reichen als eigenartigen Eingange des Briefes die hergebrachte Erklärung, welche in V. 2 einen selbständigen Wunsch nach Analogie der übrigen neutestamentlichen Briefe und in V. 3. 4 den Vordersatz zu einem in V. 5—7 folgenden Nachsatze sieht?

Von einer Korrespondenz zwischen Überschrift und Eingang des Briefes ist nicht mehr die Rede. Das verkehrte Verhältniß, in das V. 3. 4 zu dem folgenden gesetzt wird, bringt es mit sich, daß der bedeutungsvolle die ganze Periode beherrschende Gegensatz von *ἡμεῖς* und *ὅμοιοι* verwischt wird. Damit hängt aber auf

1,2—4 das engste zusammen, daß der eigentlich in gegensätzlichem Verhältnisse zu V. 3 stehende V. 4 als eine ziemlich überflüssige Wiederholung desselben Gedankens erscheint. Das zeigt sich z. B. deutlich in Huthers Umschreibung der Gedankenfolge in V. 3 und 4: »Christus hat uns alles, was zur Seligkeit und Frömmigkeit dient, geschenkt, und zwar vermittelt der Erkenntnis Gottes, der uns durch seine Herrlichkeit berufen hat; durch dieselbe hat er uns die herrlichsten Verheißungen geschenkt, deren Zweck die Mitteilung des göttlichen Lebens ist.« Was Wunder, daß man da V. 4 als einen nebensächlichen Zwischensatz in Parenthesen eingeschlossen¹⁾ oder geradezu die ganze Periode als eine verworrene bezeichnet hat, die einen kurzen Gedanken in unklarer Breite ausführe. Es ist ein Urteil aus sehr unbefangenen Munde, wenn Reufs über die von ihm selbst befolgte Konstruktion sagt: »Le sens est en deux mots celui-ci: Puisque Dieu a mis à votre portée tout ce qui est nécessaire au salut, tâchez d'en profiter et de vous en rendre dignes. Mais l'exposé de cette pensée est tant soit peu obscur et entortillé, surtout dans l'original, et notre traduction même, malgré ses mouvements un peu plus libres, ne rend pas superflues les explications de détail.«²⁾ Daß man, einmal von der

1) So Ewald u. a.

2) Interessanter noch sind die Bemerkungen von Mayerhoff S. 159: »Hier findet sich keine logische Ordnung, vielmehr eine wirklich auffallende Konstruktion, die auch nicht aus der Lebendigkeit, der sich drängenden Gedanken hervorgegangen ist. V. 3 und 4 bilden nämlich einen Vordersatz zu V. 5, der sich nicht recht natürlich in seiner Form anschließt. Es enthält dieser Vordersatz den Grund zur folgenden Ermahnung, nämlich die Hinweisung auf das uns zur *ζωή* und *εὐσέβεια* von Gott Mitgeteilte, durch das Mittel der *ἐπίγνωσις τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς*. Die folgenden Glieder sind nun keine den Hauptgedanken fortentwickelnde, sondern nur wirklich an das letzte Wort sich anschließende; an den Begriff des *καλεῖν* das Mittel *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς*, an dieses Mittel wieder ein neues in V. 4 durch *δι' ὧν*, sodann der Zweck dieses letzteren, der *ἐπαγγέλματα* etc. und endlich die Bedingung der *κοινωνία* in den letzten Worten von V. 4, welche jedoch schon dasselbe negativ sagen, was der Nachsatz erst darthun sollte. Diese unbeholfene, unlogische Entwicklung« u. s. w.

Überzeugung durchdrungen, man habe es mit einem verworren^{1,2-4} schreibenden Schriftsteller zu thun, bald mehr noch auszusetzen fand, was in Wirklichkeit nicht auf das Conto des Schriftstellers, sondern seines Erklärers gehört,¹⁾ ist begreiflich. Auf jeden Fall sind diese Urteile über den Sinn der als Vordersatz zu V. 5 ff. gefaßten Verse 3 und 4 die besten Zeugnisse für die Richtigkeit der von mir befolgten Konstruktion, die von allen jenen Bedenken nicht getroffen wird.

Sollte dieselbe aber nicht vielleicht noch durch die folgenden Verse umgestoßen werden? Fast scheint es so, wenn Wiesinger im Anschluß an Harleß und unter Beistimmung von Huther bemerkt: »Diese Auffassung der Struktur widerstreitet dem Inhalte von V. 3, 4, der offenbar zur Begründung von V. 5 als Nachsatz, nicht aber zur Begründung des *πληθυνθείη* V. 2 dient und V. 5 einen unerträglichen Anfang setzt.« Ob er darin recht hat, muß die Erklärung der folgenden Verse zeigen.

Es ist fraglich, wie zu Eingang von V. 5 zu lesen ist. Die^{1,5} best beglaubigten Lesarten sind *καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ* — BC* KLP min, darunter 31, Oec. — und *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* — s C² min, darunter 13, cat Theoph syr^p und ^{hodl} —. Von den neueren Textkritikern wird im Anschluß an den textus receptus die erstere gebilligt. Trotzdem dieselbe in der That durch äufseres Zeugnis am meisten beglaubigt ist, habe ich Bedenken diesem Urteile beizustimmen. Man meint, die Lesart *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* sei nur aus dem Interesse entstanden, das *δέ* etwas weiter nach dem Satzanfange zu rücken. Das ist möglich, obwohl doch *δέ* an vierter Stelle nicht etwas so Außergewöhnliches ist, daß der

1) Vgl. Reufs zu V. 3: L'obscurité provient de cette transition subite et réitérée d'un sujet à l'autre et l'on devrait peut-être introduire les noms propres dans le texte de la traduction à la place des pronoms. Diese Anschuldigung beruht nur auf falscher Erklärung. Denn *αὐτοῦ* V. 3, *τοῦ καλέσαντος* und *δεδώρηται* beziehen sich, nicht das erste auf Jesus, das zweite auf Gott, das dritte auf Jesus, sondern alle drei auf Jesus, so daß von einem die Rede verdunkelnden plötzlichen Wechsel der Subjekte gar nicht gesprochen werden kann.

1,5 Abschreiber daraus hätte Anlaß zu einer Umstellung nehmen müssen.¹⁾ Ebenso gut könnte man sagen, *δέ* sei an vierte Stelle gesetzt, um das zusammengehörige *αὐτὸ τοῦτο* nicht zu trennen. Ein sicheres Urteil wird man wohl nur bei Hinzuziehung der sonst noch vorkommenden Varianten fällen können. Diejenige Lesart wird man für die ursprüngliche halten dürfen, aus der sich die übrigen — vorausgesetzt, daß dieselben nicht ohne beachtenswerte Zeugen sind — am leichtesten erklären lassen. Bezeugt durch A vulg tol m aeth ist die Lesart *καὶ αὐτοὶ δέ*. Hofmann urteilt richtig,²⁾ dieselbe könne nur für einen Notbehelf gelten, der es ermöglichen sollte, mit diesen Worten den Nachsatz beginnen zu lassen. Las man nun ursprünglich *καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ* und veränderte, um die Konstruktion zu erleichtern, *αὐτό* in *αὐτοί*, so ist es unbegreiflich, wie aus dieser von Schott für ursprünglich gehaltenen Lesart, *καὶ αὐτοὶ δέ* werden konnte. Weshalb liefs man nicht mit dem überflüssig und unverständlich gewordenen *τοῦτο* auch das zu *τοῦτο* gehörige *δέ* fallen? Hat man dasselbe beibehalten, so läfst das darauf schliessen, daß man ursprünglich las *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο*. Daraus machte man das von den Minuskeln 8 und 73 bezeugte *καὶ αὐτοὶ δὲ τοῦτο*, liefs dann aber später *τοῦτο* wegfallen.³⁾ Treten aber die Zeugen für *καὶ αὐτοὶ δέ* zu denen für *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο*, so dürfte diese Lesart als die vielseitiger beglaubigte vor *καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ* den Vorzug verdienen. Für den Sinn der vorliegenden Stelle ist es freilich gleichgültig, welche von beiden zuletzt genannten Lesarten man für die richtige hält, beide Male wird man zu übersetzen haben: »aber gerade deshalb auch.«⁴⁾

So eingeleitet tritt V. 5 der Meinung der Leser entgegen, als überhebe das eben Ausgesprochene sie der Notwendigkeit, die nach-

1) Vgl. Rost, Grammatik § 134, Anmk. 5.

2) Desgleichen Reiche III, 286.

3) Für *δέ* hinter *αὐτό* zeugt auch die freilich nur in 40 enthaltene Lesart *καὶ αὐτῶ δὲ τούτῳ*.

4) Vgl. Hofmann; zu der richtigen Fassung von *αὐτὸ τοῦτο* auch Huther und de Wette-Brückner.

folgende Ermahnung zu befolgen. Gerade das vorher Bemerkte^{1,5} soll sie anreizen, der Forderung *ἐπιχορηγήσατε κτλ.* zu folgen. Sieht man nun in V. 3 f. den Vordersatz zu dem in V. 5 folgenden Nachsatze, so urtheilt man, *αὐτὸ τοῦτο* beziehe sich auf den in *ὡς τὰ πάντα — δεδορημένης* enthaltenen Gedanken zurück.¹⁾ Es liegt auf der Hand, daß so der 4. Vers mehr noch als es bisher den Anschein hatte, die Stelle einer bedeutungslosen Einschaltung bekommt, über die hinweg V. 5 sich an V. 3 anschließt. Dieser Anschluß selbst aber ist der Art, daß hieraus, in geradem Gegensatze zu der Behauptung, das Verhältniß von V. 5 zu dem Vorhergehenden verbiete es, V. 2—4 als eine Periode zu fassen,²⁾ die Unmöglichkeit der gebräuchlichen Satzverbindung erhellt. Wenn man sich freilich in der Bestimmung des Verhältnisses von V. 3 zu V. 5 mit der allgemeinen Bemerkung begnügt: *deus fecit, quod suum est, vos quoque quod vestrum est facite*,³⁾ so verhüllt man sich die Unmöglichkeit der fraglichen Konstruktion. Es fragt sich eben, wem das in V. 3 genannte Thun des Herrn gilt, und was dasselbe erreicht hat. Er hat die Fülle von *χάρις καὶ εἰρήνη*, dem Verfasser und seinen apostolischen Genossen geschenkt; in V. 5 aber werden die Leser aufgefordert, Tugenden darzureichen. Welche Logik macht es nun möglich, zu sagen: Da der Herr den Aposteln alles geistliche Gut geschenkt hat, so setzt ihr Leser allen Fleiß daran euch tugendhaft zu erweisen? *αὐτὸ τοῦτο* kann sich nur auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen, wo es heißt, daß der Herr den Lesern die grössten und den Aposteln wertvollen Verheißungen geschenkt habe, damit sie durch das Vollmaß von *χάρις καὶ εἰρήνη* göttlicher Natur theilhaftig würden. Diese Thatsache soll bei den Lesern nicht die Meinung erwecken, es bedürfe von ihrer Seite keiner Anstrengung mehr; vielmehr sollen sie gerade deshalb, weil ihnen solche Verheißungen geschenkt sind, allen Fleiß auf die Darreichung der Tugenden verwenden.

1) Vgl. Ewald, Huther, Schott, Wiesinger u. a.

2) Vgl. S. 61.

3) So Huther in Anschluß an Grotius.

1,5 Knüpft sich so V. 5 nicht an V. 3, sondern an V. 4, also an einen Gedanken, der von V. 3 abhängig ist, so ist damit endgültig bewiesen, daß V. 3 nicht den Vordersatz zu V. 5—7 bilden kann, sondern vielmehr mit V. 4 von V. 2 abhängig ist. Wie viel einfacher und durchsichtiger auf diese Weise der Satzbau wird, bedarf nicht erst eines besonderen Hinweises. So lange aber die Behauptung, es werde so in V. 5 ein unerträglicher Anfang gesetzt, nicht näher begründet wird, darf man sie auf sich beruhen lassen.

Nachdem so das richtige Verhältnis von V. 5 zu dem Vorhergehenden festgestellt ist, kann es auch keinem Zweifel mehr unterliegen, was es zu bedeuten hat, wenn der Ermahnung ἐπιχορηγήσατε die nähere Bestimmung σπουδὴν πᾶσαν παρειδενέγκαντες vorangeschickt wird.¹⁾ Was die Leser thun sollen, soll mit Anwendung alles Fleißes geschehen, ein Bestreben, das, wie das παρά in παρειδενέγκαντες zeigt, zwar nicht zu etwas schon Vorhandenem hinzukommen soll,²⁾ — was, wie Hofmann richtig bemerkt, den Begriff ἐπεισφέρειν oder προσεισφέρειν erfordern würde, — wohl aber neben demselben hergehen soll. Die Bemühung der Leser soll aber neben das treten, worauf αὐτὸ τοῦτο hingewiesen hat, und was den Lesern die Meinung hätte erwecken können, es überhöbe sie der eigenen Anstrengung, nämlich neben das Beschenken mit den größten Verheißungen von seiten des Herrn.

1) Man könnte einen Augenblick zweifelhaft sein, ob σπουδὴν mit folgendem πᾶσαν oder ohne dasselbe, wofür freilich nur C min Theoph am*syrr txt zeugen, zu lesen sei. Da sich Jud. 3 die parallele Wendung πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος findet, so liegt die Vermutung nahe, es finde sich hier einer der vielen Fälle, wo der Text des Petrusbriefes nach dem des nahe verwandten Judasbriefes geändert ist (vgl. z. B. die Bemerkungen zu 2 Petr. 2,4), zumal da die von 137 bezeugte Lesart πᾶσαν σπουδὴν auf eine solche im Interesse der Übereinstimmung der Briefe vorgenommene Abänderung hinweist. Allein bei der geringen Bezeugung des σπουδὴν ohne πᾶσαν dürfte es geratener sein, das Fehlen desselben dadurch zu erklären, daß der Abschreiber von dem ΠΑ des πᾶσαν auf die gleichen Anfangsbuchstaben von παρειδενέγκαντες überirrte.

2) So Huther u. a.

Hofmann freilich, von dem Interesse geleitet, diesen Partizipial- 1,5
satz eng mit dem vorhergehenden zu verknüpfen und beide von
ἐπιχορηγῆσατε abhängig sein zu lassen, widerspricht jener Bedeu-
tung von *παρεισενέγκαντες*: »Wie *παρεισφέρειν νόμον* Ein-
bringung eines Gesetzes ist, das einem andersartigen zur Seite oder
entgegentritt, so ist *παρεισφέρειν σπουδὴν* Zuwendung von Fleiß,
der sich um etwas bemüht, was in anderer Weise schon gegeben
ist. Bezöge sich nun *παρά* in diesem Sinne auf das von Christo
Geschenkte, so müßte der aufzubietende Fleiß dasselbe erzielen
sollen, was mit dem von Christo Geschenkten schon gegeben ist.
Dieses kann aber die Meinung nicht sein.« Dagegen ist zunächst
zu bemerken, daß sich *παρά* nicht auf das von Christo Geschenkte
bezieht, wie allerdings die meisten Ausleger bemerken, sondern auf
das Schenken Christi. Sodann aber ist die Definition von *παρεισ-
φέρειν σπουδὴν* im Vergleich mit *παρεισφέρειν νόμον* unrichtig.
Dem Objekt von *παρεισφέρειν νόμον* entspricht selbstverständlich
nicht das Objekt von *σπουδὴν*, sondern *σπουδὴν* selbst; *παρεισ-
φέρειν σπουδὴν* heißt: Fleiß anwenden neben anderem, was schon
angewandt ist.

Die Thätigkeit selbst, welche durch die vorangeschickte Näher-
bestimmung *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες* als eine solche
bezeichnet ist, die neben die vorher genannte Thätigkeit Christi treten
solle, nennt der Verfasser *ἐπιχορηγεῖν*. Daß dieser Begriff mit
Beziehung auf *δεδώρηται* V. 4 gewählt ist, versteht sich nach
dem Verhältnisse von V. 5 zu dem Vorhergehenden von selbst. Nur
darf man nicht sagen, daß mit demselben das, was die Leser thun
sollen, als eine Gegengabe hingestellt werde, mit der das Begaben
von seiten Gottes erwidert werde. Bei solcher Auffassung müßte
man mindestens ein *αὐτῷ* neben *ἐπιχορηγῆσατε* erwarten. Über-
dies legt auch das Verhältniß von V. 5 zu V. 3 f. den Gedanken
einer Gegengabe für Gott von seiten der Leser gar nicht nahe.
Wehrt die Wendung *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* den Gedanken ab, das
Schenken von seiten Gottes überhebe die Leser des eigenen Thuns,
insofern er dem bereits ausgetheilten Geschenke noch neue hinzu-
fügen werde, so ist die diesem entsprechende Forderung nicht:

1,5 Schenkt Gott, nachdem er euch geschenkt hat — sondern: Nachdem Gott geschenkt hat, gebt auch ihr, steuert bei.¹⁾ Diese Deutung entspricht auch am besten dem ursprünglichen Sinne von *ἐπιχορηγεῖν*: »die Kosten zur Ausrüstung und Aufführung eines Chores hergeben«, sodann allgemein: »die Kosten für etwas darreichen.« Von dieser Bedeutung abzugehen und *ἐπιχορηγεῖν* bloß als einen dem *δωρεῖσθαι* entsprechenden Begriff zu fassen, liegt kein Grund vor. Die verkehrten Deutungen Dietleins und Schotts hat aber Huther bereits zurückgewiesen. Nicht minder aber stimmt zu der oben gegebenen Deutung der Satz *σπουδὴν πᾶσαν παρειδενέγκαντες*, wodurch ja bereits die Thätigkeit der Leser als eine solche bezeichnet war, die neben die Gottes tritt zur Erreichung des gleichen Zieles, nicht aber als eine solche, welche die göttliche beantwortet.

1,5—7 Das Objekt zu *ἐπιχορηγήσατε* sind die sieben Tugenden: *ἀρετή, γνώσις, ἐγκράτεια, ὑπομονή, εὐσέβεια, φιλαδελφία, ἀγάπη*. Dieselben werden von dem Verfasser in der Art aufgezählt, »daß immer das folgende Stück in und mit dem vorhergenannten dargereicht werden, das vorherige nie ohne das folgende sein soll.«²⁾ In und mit dem Glauben, welchen, wie das allein hier stehende *ὑμῶν* zeigt, die Leser bereits besitzen als ein Geschenk des gerechten Herrn (V. 1), sollen sie darreichen die *ἀρετή*, die sittliche Kraft und Tüchtigkeit, die den Menschen fähig macht, das Gute zu thun; mit dieser die *γνώσις*, die Einsicht, welche alles richtig würdigt, so daß man das Gutgemeinte auch richtig thut; mit dieser die *ἐγκράτεια*, die Enthaltksamkeit, die den Menschen befähigt, sich das Unzuträgliche zu versagen; mit dieser die *ὑπομονή*, die Geduld, durch die man stark wird, das unvermeidliche Übel ruhig über sich ergehen zu lassen; mit dieser die *εὐσέβεια*, die Ehrfurcht oder Pietät, welche dazu treibt, denen sich ehrfurchtsvoll zu unter-

1) Vgl. de Wette.

2) Vgl. Hofmann; dsgl. Reufs: L'énumération qui suit ne doit pas être comprise de manière que chaque vertu suivante serait à considérer comme l'effet ou la conséquence de la précédente. Le sens est plutôt que toutes ces qualités se trouveront réunies, que l'une ne saurait aller sans l'autre.

geben, welche eine Autoritätsstellung haben; mit dieser die *φιλ- 1,5-7*
αδελφία, die Bruderliebe, welche unter denen walten soll, die im
 Verhältnis brüderlicher Gleichheit zu einander stehen; mit dieser
 die *ἀγάπη*, die allgemeine Menschenliebe, welche die Menschen
 überhaupt untereinander verbinden soll. Es ist deutlich, daß die
 Tugenden nicht planlos und ohne Zusammenhang untereinander
 aufgezählt sind; vielmehr zeigt sich die folgende immer als eine
 Ergänzung der vorhergegangenen.

Es bedarf indes die gegebene Näherbestimmung der einzelnen
 Begriffe hier und da noch einer ausführlicheren Begründung. Kaum
 der Rede wert freilich ist das, was Huther gegen die oben in An-
 schluß an Hofmann gegebene Bedeutung von *ἐγκράτεια* bemerkt,
 und kann hier eigentlich nur der Merkwürdigkeit wegen citiert
 werden: »Ohne Grund bestreitet Hofmann diese Erklärung (daß
ἐγκράτεια die Beherrschung der eigenen Begierden bedeute), indem
 er sagt, *ἐγκράτεια* sei die Eigenschaft, vermöge deren sich einer
 alles Unzuträgliche versagt; denn, wenn man sich das Unzuträgliche
 versagt, worauf sich nicht die Begierde richtet, so beweist
 man damit doch sicher noch keine *ἐγκράτεια*.« Aber was man sich
 versagt, ist doch wohl immer solches, worauf sich die Begierde
 richtet; wo keine Wünsche und Begierden sind, die befriedigt
 werden wollen, kann von »versagen« nicht die Rede sein.

Daß *γνώσις* in diesem Zusammenhange nicht dasselbe ist, wie
γνώσις resp. *ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν*,¹⁾ ergibt sich schon
 daraus, daß diese Erkenntnis, wie V. 2 zeigt, den Grund des ganzen
 sittlichen Wohlstandes der Christen bildet. Zwischen *ἀρετή* und
ἐγκράτεια stehend kann *γνώσις* nur die richtige Erkenntnis der
 Lebensverhältnisse sein, die als Ergänzung zu der sittlichen Tüchtigkeit
 tritt, wie sie wieder an der Enthaltung von dem, was als unzuträglich
 erkannt ist, ihre Ergänzung hat. Ebenso wenig kann nun aber *εὐσέβεια*
 in dem allgemeinen Sinne genommen werden, den es V. 3 hat,²⁾
 wo es neben *ζωή* steht als Bezeichnung des vollkommenen Recht-
 verhaltens gegen Gott in dem Zustande der Vollendung, auf dessen

1) So Dietlein. 2) Vgl. Huther u. a.

1,5—7 Erreichung das ganze Tugendstreben abzielt. *εὐσέβεια* ist zunächst ganz allgemein die Ehrfurcht solchen gegenüber, die ein Ansehen haben, obenan vor Gott, der höchsten Autorität, dann gegen irdische Würdenträger.¹⁾ Die nähere Bestimmung des Begriffes ist dem jedesmaligen Zusammenhange zu entnehmen. Der vorliegende aber spricht dafür, *εὐσέβεια* hier in Beziehung auf irdische Autoritäten zu verstehen. Die übrigen der sieben Tugenden beziehen sich sämtlich auf die Haltung der Leser den irdischen Verhältnissen gegenüber. Zwischen den speziellen Tugenden der *ὕπομονή* und *φιλαδελφία* hat *εὐσέβεια* als allgemeinste Bezeichnung des Rechtsverhaltens, im Sinne von Gottesfurcht, keinen Platz, und man ermöglicht ihr denselben nur dadurch, daß man ganz unberechtigter Weise den Begriff der vertrauenden Liebe²⁾ oder den der Ergebung in Gottes Willen³⁾ unterschiebt. Dagegen ist der Begriff der Pietät gegen die irdischen Autoritäten an jener Stelle durchaus passend. Mit *ὕπομονή* hat derselbe das gemein, daß es sich beide Male um demütiges Untergeben handelt, dort unter das Leiden, das man zu ertragen hat, hier unter die Autoritäten, denen man sich fügen muß. Mit *φιλαδελφία* aber teilt der Begriff der Pietät, daß es sich um Verhalten zu Menschen handelt, zu denen man in einem näheren Verhältnisse steht, dort in dem der brüderlichen Gleichheit, hier in dem der respektvollen Unterordnung. Es entspricht so das Verwandtschaftsverhältnis von *εὐσέβεια* zu *ὕπομονή* und *φιλαδελφία* durchaus dem Gesetze, nach welchem die Reihe der Tugenden angeordnet ist, daß nämlich die folgende stets als die Ergänzung der vorhergegangenen auftritt. Hofmann meint freilich: »Im weiteren Sinne der Pietät würde *εὐσέβεια* weder in der *ὕπομονή* mitbeschlossen sein, noch die *φιλαδελφία* in sich schließeln können«. Aber kurz vorher hat er ja noch gegen Schotts Bemerkung, die *ἐγκράτεια* müsse die *ὕπομονή* aus sich heraussetzen,⁴⁾ mit Recht bemerkt, das könne nicht gesagt werden und sei auch von dem Ver-

1) Vgl. z. B. 1 Tim. 5,4 und Pape zu *εὐσέβεια*, *εὐσεβεῖν* und *εὐσεβής*.

2) So Huther.

3) So Schott und Hofmann.

4) Ähnliche Ausdrücke finden sich auch bei Huther und Wiesinger.

fasser nicht gesagt, der nur bemerke, daß die *ἐγκράτεια* nicht ohne ^{1,5-7} die *ὑπομονή* sein solle. Ganz das Gleiche wird dann doch auch von dem Verhältnisse von *εὐσέβεια* zu *ὑπομονή* und von *φιλαδελφία* zu *εὐσέβεια* gelten. Wenn aber Dietlein den Begriff der Pietät einschränkt auf den der frommen Scheu in den häuslichen Lebensverhältnissen, so ist das verkehrt. Der Zusammenhang fordert die Beziehung der *εὐσέβεια* auf die irdischen Autoritäten ganz im allgemeinen, so daß hier nicht bloß an das Verhältnis der Kinder zu den Eltern, der Dienenden zu den Herren,¹⁾ sondern auch an das der Gemeindeglieder zu den Vorstehern und Lehrern,²⁾ der Unterthanen zu der Obrigkeit³⁾ zu denken ist. Je häufiger die Verfasser der neutestamentlichen Briefe sich veranlaßt sehen, auf die Pietät diesen Autoritäten gegenüber hinzuweisen, um so auffallender wäre es, wenn sich unter den sieben Tugenden der vorliegenden Stelle, die als der Gehalt des zur Erlangung der *ζωή* notwendigen sittlichen Wohlstands der Christen aufgeführt werden, dieses wichtige Stück nicht befände.

Sind diese Behauptungen richtig, so wird man auch über die Näherbestimmung des Begriffs *φιλαδελφία* nicht im Unklaren sein. Mit Hinweis auf Röm. 12,10, 1 Thess. 4,9, Hebr. 13,1 und besonders 1 Petr. 1,22. 3,8 bezeichnet man als das Objekt der Bruderliebe die Angehörigen der christlichen Gemeinde, während der folgende Begriff *ἀγάπη* auf die Menschen überhaupt hinweise. Das ließe sich hören, wenn durch *εὐσέβεια* das Verhalten der Gläubigen zu Gott bezeichnet werden sollte. Ist das nicht der Fall, so darf man sich durch jene Parallelen nicht irre machen lassen, *φιλαδελφία* auch auf die natürlichen Verhältnisse der Familien- und Volksgenossenschaft zu beziehen. Ist der Brief an Judenchristen geschrieben, so fallen die nicht zur Gemeinde Jesu gehörigen Volksgenossen nicht unter das Objekt von *ἀγάπη*, sondern unter das von *φιλαδελφία*.⁴⁾

1) Vgl. Kol. 3,20 ff. Eph. 6,1 ff. 1 Petr. 2,18 ff.

2) Hebr. 13,17.

3) Röm. 13,1 ff. 1 Petr. 2,13 ff.

4) Vgl. Act. 2,29. 3,17. 13,26. 38. 22,1. 23,1. 6. 28,17 mit Act. 14,15. 17,22.

1,8 An die Ermahnung für die Leser, sich in Rücksicht auf die ihnen geschenkten Verheißungen des sittlichen Strebens nicht für überhoben zu achten, sondern gerade deshalb die genannten Tugenden darzureichen, schließt sich mit V. 8 die Begründung: *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα*¹⁾ *καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἄργους οὐδὲ ἀνάργους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν*. Ich übersetze: »Dieses nämlich, wo es sich bei euch findet und mehrt«. Denn von der im neutestamentlichen Sprachgebrauche durchgängig sich findenden Bedeutung von *πλεονάζειν*, »mehr werden«, abzugehen und zu übersetzen »reichlich vorhanden sein«,²⁾ während es doch, auch im profanen Sprachgebrauche nur »mehr als nötig oder gut vorhanden sein« bedeutet,³⁾ hat man um so weniger Grund, als neben *πλεονάζοντα* im Sinne von »reichlich vorhanden sein« *ὑπάρχοντα* ziemlich überflüssig dastehen würde.⁴⁾ Von größerer Bedeutung für den Sinn vorliegender Stelle ist die verschiedene Deutung der Worte *οὐκ ἄργους οὐδὲ ἀνάργους καθίστησιν εἰς τὴν — ἐπίγνωσιν*. Zwei Auffassungen stehen sich gegenüber. Die Vertreter der einen⁵⁾ übersetzen »denn wenn diese euch vorhanden sind und sich mehren, so machen sie euch nicht müßig noch unfruchtbar für die Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi«; die der anderen⁶⁾: »denn diese stellen euch nicht wert- noch fruchtlos dar hinsichtlich der Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi«. Die erstere Deutung betrachtet die *ἐπίγνωσις* als Resultat der Tugendübung, die andere als Ursache und Anlaß derselben. Die Vertreter jener Ansicht müssen nun selbst zugeben, daß sonst im Briefe die *ἐπίγνωσις* stets als Grund, nie als Ziel der Tugendübung hin-

1) Die Lesart *παρόντα* wird ein Flüchtigkeitsfehler sein; schwerlich ist sie eine durch das folgende *πάρεστι* veranlaßte absichtliche Korrektur.

2) So Huther.

3) Vgl. Pape.

4) Vgl. Brückner, Wiesinger, Schott, Hofmann.

5) de W.-Brückner, Huther, Fronmüller, Steinfass.

6) Bengel, Ewald, Hofmann, Schott, Weiß, Wiesinger.

gestellt werde.¹⁾ Der Hinweis auf Kol. 1,10: ἐν παντὶ ἔργῳ 1,8 ἀγαθῶ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ nützt nichts, da hier nicht anders als 2 Petr. 1,2. 3,18 vom sittlichen Wachstum und vom Zunehmen in der Erkenntnis in zwei parallelen Wendungen geredet, nicht aber gesagt wird, die Tugenden seien der Grund für das Wachstum in der Erkenntnis. Wichtiger ist die Beobachtung des Zusammenhangs. V. 8 schließt sich als Begründung an die Ermahnung zum Darreichen der christlichen Tugenden V. 5—7 an. Diese Ermahnung trat aber in V. 5 mit den Worten καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο der Meinung entgegen, als überhöbe das Schenken der ἐπαγγέλματα vonseiten Gottes die Leser weiteren Thuns. Im Gegenteil, gerade jene That Gottes soll sie zu dem Tugendstreben treiben. Der Grund hierfür kann kein anderer sein, als daß nur so der Zweck erreicht wird, den Gott im Auge hatte, als er den Lesern die Verheißungen schenkte. Dieser Zweck ist aber nach V. 4 der, daß die Leser durch das Vollmaß von χάρις καὶ εἰρήνη (διὰ τούτων), das die Apostel διὰ τῆς ἐπιγνώσεως erhalten haben und das den Lesern V. 2, als ἐν ἐπιγνώσει zu erreichen, angewünscht wird, göttlicher Natur theilhaftig würden. Die Ausführung dieses Gedankens hat man in der V. 8 eintretenden Begründung der Ermahnung V. 5—7 zu erwarten. Das ist nicht der Fall, wenn V. 8 aussagt, jene Tugenden seien Stufen zur Erkenntnis Christi,²⁾ wohl aber, wenn er jene Tugenden als Früchte der Erkenntnis bezeichnet. Dies genügt, die erste Deutung von V. 8 als unmöglich darzustellen, obwohl sich noch manches andere dagegen geltend machen läßt.³⁾

Die Bedenken, welche man gegen die andere Erklärung von V. 8 erhoben hat, sind nicht alle so leicht wie Huthers Bemerkung, von der er meint, daß sie Hofmanns Deutung unmöglich mache: »Es ist ein ziemlich mühsiger, weil sich von selbst verstehender Gedanke, daß wenn die Erkenntnis die genannten Tugenden wirkt, sie sich dadurch als eine nicht unthätige Erkenntnis mani-

1) Vgl. 1,2. 3. 2,20. 21. 3,18.

2) Vgl. Schott S. 40.

3) Vgl. Wiesinger S. 58 f.; weniger zutreffend Hofmann S. 20.

1,8 festiere«. Dafs die Erkenntnis die Tugenden wirke, sagt ja V. 8 gar nicht, sondern nur: *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα*. Nicht schwerer wiegt die Behauptung, bei der zweiten Deutung komme der Begriff *καθιστάναι* — hinstellen — nicht zu seinem Rechte.¹⁾ Das einzige, was Bedenken macht, ist das *εἰς*. Freilich selbst Winer²⁾ stimmt für den laxeren Gebrauch von *εἰς* im Sinne von »rücksichtlich, in betreff«. Allein nicht ohne Grund hat Brückner gefragt, warum sich der Verfasser hier der Redeweise mit *εἰς* statt mit *ἐν* (V. 2) oder *διὰ* (V. 3) bedient habe,³⁾ und Huther versichert, auch bei den laxeren Verbindungen sei das Objekt, auf das sich *εἰς* bezieht, doch immer als Ziel zu denken. Der letzteren Forderung hat Hofmann gerecht zu werden versucht, indem er folgendes vorgetragen hat: »Der Christ hat die Erkenntnis Christi. Wenn er nun in der Richtung auf sie ein nicht Unthätiger, nicht Unfruchtbarer ist, so läßt er die Richtung auf sie, für das, was er thut und leistet, maßgebend sein, aber um es ihr Werk, ihre Frucht sein zu lassen. Der Apostel sagt also, dafs wir, wenn jene Tugenden sich bei uns finden und mehren, vermöge derselben als Leute zu stehen kommen, die es an einem der Erkenntnis Jesu Christi zugewendeten und hiernach beschaffenen, sie auswirkenden Thun nicht fehlen lassen«. Widersprechen muß man dieser spitzfindigen Ausführung schon ihres ersten Satzes wegen. Gegen die allgemeine Behauptung, der Christ habe bereits die Erkenntnis Christi, wird sich ja freilich nichts anderes sagen lassen, als dafs diese Erkenntnis oft sehr unvollkommen ist. Hier handelt es sich aber nicht um den Christen im allgemeinen, sondern um die Leser, von deren Christentum gilt, dafs es des Wachstums in der Erkenntnis noch bedürfe (1, 2. 3, 18). Ausserdem wird Hofmann dem Begriffe *ἄκαρπος* nicht gerecht, der nicht eine Thätigkeit, sondern einen Zustand beschreibt. Jemanden hinstellen als nicht fruchtlos in der Richtung auf die Erkenntnis,

1) Vgl. Hofmann S. 20.

2) Grammatik § 49 a, c, γ.

3) Pott sagt geradezu, *εἰς* stehe für *ἐν*.

kann nicht heißen, ihn hinstellen als einen, der Frucht hat, die 1,8 in Hinblick auf die Erkenntnis hervorgebracht ist.

Nicht bloß der Begriff *ἀκαρπος*,¹⁾ sondern auch die Wortstellung spricht gegen die Verbindung *ἀκαρπος εἰς τὴν ἐπίγνωσιν*. *εἰς* schließt sich nach ganz gewöhnlichem Gebrauche an *καθίστησιν* an. Mit *εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν* wird nichts anderes angegeben als das Gebiet, in dem die Leser als nicht faule noch unfruchtbare zu stehen kommen. So steht V. 8 nicht in Widerspruch mit den vorhergehenden Ausführungen, sondern in deutlicher Parallele zu dem Wunsche V. 2; vgl. *πληθυνθεῖτε* mit *πλεονάζοντα*, *ἐν ἐπιγνώσει* mit *εἰς ἐπίγνωσιν*.

Die Richtigkeit dieser Erklärung bestätigt auch V. 9. Mit 1,9 den Worten *ὃ μὴ πάρεστιν ταῦτα* kündigt sich derselbe als Gegensatz zu dem mit *ταῦτα ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα* eingeleiteten Satze V. 8 an. Ein genauer Gegensatz ergibt sich aber weder bei der Erklärung, welche in V. 8 den Sinn findet, durch Tugenden werde die Erkenntnis gefördert, noch bei der anderen, durch Tugenden zeige sich der Christ als von fruchtbarer Erkenntnis. Denn zu jenem Gedanken ist der Gegensatz: Wo die Tugenden fehlen, da wächst die Erkenntnis nicht; zu diesem: Wo die Tugenden fehlen, da bleibt die Erkenntnis fruchtlos. Dem Gedanken: Wo die Tugenden fehlen, da ist der Mensch blind d. i. ohne Erkenntnis, entspricht nur die Auffassung von V. 8: Durch das Vorhandensein und Wachstum jener Tugenden kommt der Mensch als ein thätiger und fruchtbarer zu stehen in der Erkenntnis Christi.

Zu den Worten *τυφλὸς ἐστίν* tritt die Näherbestimmung *μωπάζων*. Dem Begriffe *μωπάζω* wird von den neueren Erklärern²⁾ schlechtweg der Sinn »kurzsichtig sein« zugeschrieben. Die Erklärung »die Augen verschließen« weist Wiesinger einfach mit Hinweis auf Huther ab. Dieser bemerkt: »*μωπάζειν* kommt

1) Vgl. Schott.

2) Eine Ausnahme macht Dietlein; Fronmüller vermengt die verschiedenen Deutungen.

1,9 nicht von *μύειν τὰς ὥπας*, sondern von *μύωψ* her; ein *μύωψ* ist aber nicht derjenige, der die Augen willkürlich zumacht, sondern aus Mangel an Weitsichtigkeit mit den Augen blinzeln muſs, um Entferntes zu sehen«. Diese Bemerkung ist eine ganz grundlose Einschränkung dessen, was die Lexica über *μύωψ* sagen. *μύωψ* heiſt¹⁾ ganz allgemein »die Augen schließend«, wird so- dann von Aristoteles²⁾ und medizinischen Schriftstellern aus dem von Huther oben angegebenen Grunde als technischer Ausdruck für »kurzsichtig« gebraucht. Daſs das Wort diese spezielle Bedeutung immer habe, sagen die Lexica nicht, sondern daſs es sie gewöhnlich habe. So hat auch das von *μύωψ* abgeleitete *μωπάζειν* durchaus nicht immer den speziellen Sinn von »kurzsichtig sein«. Budaeus, Stephanus und Bochart haben schon darauf hingewiesen, daſs es sich bei Dionysius Areopagita³⁾ in der allgemeinen Bedeutung von *oculos claudere* finde.⁴⁾ Für dieselbe Bedeutung und nicht für »kurzsichtig sein« sprechen auch die, welche es mit *τυφλώττειν* wiedergeben, syrische und arabische Übersetzungen sowie Oecumenius, trotz der verkehrten Etymologie des letzteren.⁵⁾ Liegt so die Sache, dann wird man in Bezug auf vorliegende Stelle nicht von vornherein sagen können, *μωπάζειν* bedeute »kurzsichtig sein«, sondern wird aus dem Zusammenhange erschließen, ob hier an ein Augenschließen, um nicht zu sehen oder um besser zu sehen, zu denken ist.⁶⁾

Man sagt nun, *μωπάζων* trete neben *τυφλός ἐστιν*, um dieses näher zu bestimmen: »ein solcher ist blind für das höhere Licht, und die Sehkraft, die er hat, reicht nur aus, das Nächste, nämlich die irdischen Dinge zu sehen«. Aber was konnte den Verfasser nur veranlassen, die Blindheit der Betreffenden auf diese Art näher

1) Vgl. Passow und Pape.

2) Probl. 31, 16. 25 ff.

3) Eccl. Hierarch. c. 11 in theoria, num. 3 pag. 219.

4) Vgl. Suicer, thesaurus unter *μωπάζω*, 4.

5) *μωπάζειν δὲ τὸ τυφλώττειν εἴρηται, ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὴν γῆν μυν τυφλῶν εἰς ἅπαν διατελούντων*,

6) Vgl. Dietlein.

zu bestimmen? Bei dem oben besprochenen Verhältnisse zwischen 1,9 V. 8 und V. 9 versteht es sich doch von selbst, daß es sich bei *τυφλός* um einen Erkenntnismangel in Sachen Jesu Christi handelt. Somit fehlt jeder Anlaß zu der mit *μωπάζων* sehr dunkel gegebenen Verdeutlichung, an Erkenntnis fehle es den Betreffenden nicht in Bezug auf die irdischen, sondern nur hinsichtlich der himmlischen Dinge. Wie diese Unterscheidung hinsichtlich der Objekte der *ἐπίγνωσις* dem Gedankenzusammenhange völlig fremd ist, ebenso Hofmanns von Huther schon zurückgewiesene Bemerkung: »Er sieht nur das ihm unmittelbar Gegenwärtige, daß er ein Glied der christlichen Gemeinde ist; aber wie er es geworden, liegt außerhalb seines Gesichtskreises, indem ihm in Vergessenheit geraten ist, daß seines Christenstandes Anfang Vergebung seiner vordem begangenen Sünden war«. Aber nicht bloß das eben Bemerkte spricht gegen die jetzt gebräuchliche Deutung von *μωπάζων*. Wenngleich *μύωψ* zur Bezeichnung des Kurzsichtigen gebraucht wird, so sagt es doch nicht die Unfähigkeit aus, das Fernliegende zu sehen, sondern das Bemühen des mit Kurzsichtigkeit Behafteten, durch Schließen der Augen ein Erkennen der fernliegenden Gegenstände zu ermöglichen. Eine Erinnerung an diese Eigentümlichkeit des Kurzsichtigen wäre aber in diesem Zusammenhange sehr unpassend, da es sich hier nicht um solche handelt, die ihren Mangel an Erkenntnis vergeblich zu heben bemüht sind, sondern um solche, die sich durch eigene Schuld um die einst besessene Erkenntnis gebracht haben. So werden die alten griechischen Erklärer in ihrer Deutung des *μωπάζων* recht behalten. Dieser Begriff tritt neben *τυφλός ἐστίν*, um die Blindheit als selbstverschuldete hinzustellen.

An dieses erste Partizip reiht sich asyndetisch ein zweites: *λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων*. In welchem Verhältnisse dieser Satz zu dem vorhergehenden steht, kann erst festgestellt werden, wenn man über den Sinn desselben sich verständigt hat. Zu dem Ende gilt es, die Bedeutung des Begriffs *καθαρισμός* in diesem Zusammenhange zu erkennen. Man deutet denselben als die auf dem Versöhnungstode Christi

1,9 beruhende, durch die Taufe¹⁾ oder durch die Berufung²⁾ vermittelte Vergebung der Sünden durch Gott. Bei dieser Erklärung hat man sich, wie so oft, von allen möglichen sogenannten Parallelen aus anderen Schriften des Neuen Testaments leiten lassen, nur nicht von den deutlichen Aussagen des 2. Petrus-Briefes selbst. Aus dem Schlusse des zweiten Kapitels, V. 20—22, erhellt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, was der Verfasser unter dem *καθαρισμὸς τῶν πάλαι ἁμαρτημάτων* versteht: nicht eine Handlung Gottes, sondern eine That des Menschen.³⁾ Es ist die Hingewreinigung der Sünden, welche der zur Erkenntnis Christi gekommene Mensch an sich selber vornimmt, indem er die Sünden, welche bisher ihm angehörten, flieht als *μιάσματα τοῦ κόσμου*. Wenn von dem Menschen ausgesagt wird, er habe diese seine Reinigung vergessen, so heisst das nichts anderes, als dafs er sich in einer Verfassung befindet, in der er widerstandslos der Versuchung zu einem neuen Sündenleben erliegen wird; dafs es ihm gehen wird wie der Sau, welche sich nach der Schwemme wieder im Kote wälzt (2,22). Wie die Reinigung der Sünden infolge der Erkenntnis Christi statthatte, so ist jener Zustand des Vergessenhabens nur da möglich, wo die Erkenntnis geschwunden ist. Liegt die Sache aber so, dann ist es unmöglich, den zweiten Partizipialsatz als eine Begründung des ersten oder des Hauptsatzes zu verstehen. Der Mensch ist nicht blind, weil er die Reinigung vergessen, sondern umgekehrt.⁴⁾ So tritt der zweite Partizipialsatz neben den ersten, um mit demselben den im Hauptsatze ausgesprochenen Gedanken näher zu bestimmen.⁵⁾ Der Zustand der Blindheit, in welchem der sich befindet, welchem die V. 5—7 genannten Tugenden fehlen, wird durch *μυωπάζων* als ein selbstverschuldeter geschildert, durch *λήθην λαβὼν κτλ.*, als ein solcher, in dem es zweifellos wieder zu einem neuen Fall in das alte Sündenwesen kommen wird.

1) Ewald, Hofmann, Huther, Schott, Keil u. a.

2) Wiesinger.

3) Ebenso Sir. 51,20. 2 Kor. 7,1. Jak. 4,8. 1 Joh. 3,3.

4) Gegen Huther, Hofmann und die meisten. 5) Vgl. Steinfass.

An die Begründung der Ermahnung V. 5—7 in V. 8 und 9 ^{1,10} schließt sich mit *διό* in V. 10 eine neue Ermahnung: *σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλησίν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι*. Dafs unter *ἐκλογὴ* hier nicht der paulinische Begriff einer vorzeitlichen, durch Gottes ewigen Ratschluß festgestellten Auswahl ¹⁾ zu verstehen ist, sondern die zeitliche Auswahl, welche als Folge der *κλησίς* hier auch nach derselben genannt wird, erhellt, von der Reihenfolge der Begriffe abgesehen, daraus, dafs nur in Bezug auf den geschichtlichen Akt von einem Festmachen durch die That des Menschen geredet werden kann. — Aber in welchem Verhältnisse steht diese ganz allgemeine Ermahnung zu den speziellen Ausführungen in V. 5—9? Zu ganz bestimmten Tugenden waren die Leser in V. 5—7 ermahnt, und diese Mahnung war in V. 8 und 9 damit begründet, dafs durch eben diese Tugenden (beachte die betonte Stelle des *ταῦτα* in V. 8 wie in V. 9) die Leser als fruchtbare in der Erkenntnis Christi zu stehen kommen würden. Wie kann aus dieser speziellen Begründung einer speziellen Ermahnung der allgemeine Satz gefolgert werden: »Macht die an euch gelangte Berufung zu einer endgültigen«? Man begreift, wie man schon früh dieses Mißverhältnis empfand und durch Hinzufügung der auf das *ταῦτα* in V. 8 und 9 bezüglichen Worte *διὰ τῶν καλῶν ὑμῶν ἔργων* ²⁾ zu beseitigen suchte.

Es ist indes bei richtigem Verständnisse des *μᾶλλον* hinter *διό* eine derartige Ergänzung gar nicht nötig. Gewöhnlich erklärt man *μᾶλλον* durch »um so mehr« und meint, die V. 8 f. gegebene Begründung der Ermahnung V. 5—7 solle den in V. 5 empfohlenen Eifer noch erhöhen. ³⁾ Aber dann würde man *τοσοῦτῳ μᾶλλον* lesen müssen. Überdies bringt V. 8 f. nicht einen zweiten Grund für die Ermahnung in V. 5—7, der deshalb einen noch höheren Eifer veranlassen könnte, sondern ganz denselben, auf welchen das *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* V. 5 zurückweist: durch Dar-

1) So Röm. 9,11. 11,5 u. s. w.; auch 1 Thess. 1,4, gegen Hofmann.

2) Ⲙ A min syr^{bodl} syr^p aeth sah cop arm cat vulg; ähnlich 13.

3) de Wette-Br., Wiesinger, Huther u. a.

1,10 reichung jener Tugenden kommt man in jenen dem sündlichen Weltleben entgegengesetzten Zustand, der die notwendige Bedingung für das ewige Heil ist. Hofmann übersetzt *μᾶλλον* durch »vielmehr«: »die Leser sollen das Gegenteil dessen thun, was Petrus ein Vergessen der empfangenen Sündenvergebung genannt hat.« Gegen diese Erklärung hat bereits Huther mit Recht bemerkt, daß es nicht natürlich sei, *μᾶλλον* auf den unmittelbar vorhergegangenen Nebengedanken zu beziehen, anstatt auf die positive und negative Aussage in V. 8 und 9, worauf Hofmann doch das *διό* zurückgehen läßt. Überdies wird bei dieser wie jener Erklärung des *μᾶλλον* der besprochene Übelstand im Verhältnisse von V. 10 zu dem vorhergehenden nicht beseitigt. Anders ist es, wenn man *μᾶλλον* in seiner ursprünglichen Bedeutung »mehr« faßt.¹⁾ Hofmann bemerkt dagegen, das bloße *μᾶλλον*, zumal an der Stelle, die es vor *ἀδελφοί* statt vor *σπουδάσατε* einnehme, würde den bisherigen Eifer der Leser, ohne daß vorher oder nachher eine Veranlassung dazu ersichtlich wäre, als einen ungenügenden bezeichnen. Als noch nicht genügend würde damit gewiß der Eifer der Leser bezeichnet; damit stimmt aber sehr wohl das, was vorhergeht, wie das, was folgt. Nach Hofmanns eigener Ausführung²⁾ muß ja Petrus mit den die Ermahnung V. 5—7 einleitenden Worten *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* der Meinung der Leser entgetreten, als überhebe sie die Begabung mit den Verheißungen von seiten Gottes des eigenen Strebens nach den genannten Tugenden. Er ermahnt zu letzterem in einer überaus eindringlichen Weise: *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες*. Würde er das eine wie das andere thun, wenn er das Streben und den Eifer der Leser für voll genügend gehalten hätte? Er hält es für notwendig nach V. 12 ff. die Leser, so lange er lebt, beständig zu erinnern oder, wie er sich noch schärfer ausdrückt, aufzuwecken; ja, selbst dafür muß er sorgen, daß nach seinem Tode die Erinnerung nie aufhört, wie er denn andererseits auch darauf hinweisen kann, daß diesem Erinnerungsschreiben ein anderes mit gleicher Tendenz vorangegangen ist.

1) So Bengel: qui studium habent, majus tamen habere debent.

2) Vgl. S. 16.

Wäre ihr Streben genügend, so würde er ihnen sagen, statt dafs 1,10 er auf Geschriebenes und zu Schreibendes hinweist, *οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν*. Das *μᾶλλον* schließt einen Tadel in sich, dem jedoch, ganz in Übereinstimmung mit dem freundlich herablassenden Tone im Eingange des Briefes, durch die nur an dieser Stelle des Briefes sich findende, unmittelbar hinter das *μᾶλλον* gestellte Anrede der Leser mit *ἀδελφοί* alles Bittere genommen wird. Mehr als bisher sollen sich die Leser befeleisigen, Berufung und Erwählung festzumachen; von dieser Ermahnung wird man nicht sagen können, dafs sie zu allgemein sei als Folgerung der speziellen Ausführung in V. 5—9; denn das *μᾶλλον* weist eben hier auf das *ταῦτα* in V. 8 u. 9, auf die in V. 5—7 genannten Tugenden. Diese darzureichen, darin besteht das mehr, das Petrus von dem Streben der Leser fordert.

Das spricht der das Vorhergehende erläuternde Satz: *ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε* geradezu aus. Dagegen freilich, dafs man *ταῦτα* auf die in V. 5—7 genannten Tugenden bezieht, worauf doch das *ταῦτα* in V. 8 und 9 zurückgeht,²⁾ erklärt sich Huther, aber ohne einen Grund für seinen Widerspruch anzugeben. Gegen seine Beziehung des *ταῦτα* auf *βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλησιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι* spricht nun aber nicht blofs das soeben besprochene Verhältniß von V. 10 zu dem Vorhergehenden und der Plural, der bei dem Bezug auf *βεβαίαν* — *ποιεῖσθαι* mindestens unnötig wäre, sondern vor allem, dafs der Satz *ταῦτα γὰρ κτλ.* eine unerträgliche Tautologie enthalten würde. Huther übersetzt *οὐ μὴ πταίσητέ ποτε*: »ihr werdet nicht des Heiles verlustig gehen«. Es liegt kein Grund vor, die ursprüngliche Bedeutung von *πταίνειν* »straucheln«, zu verlassen. Der Sinn freilich, der so entsteht, ist von dem der Hutherschen Übersetzung nicht verschieden; denn der Gang, bei dem man unter genannten Bedingungen nicht zu Falle kommt, ist nach V. 11 *ἡ εἰσόδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

1) Vgl. 3,1: *ταύτην ἤδη δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολὴν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν*.

2) So de W.-Br., Hofmann.

1,10 Die festgemachte Berufung zu diesem Reiche hat aber das Nichtfallen beim Eingange in dasselbe nicht zur Folge, sondern ist vielmehr identisch mit demselben. Nur verdeckt durch eine gewisse Abwechslung im Ausdruck findet Huther hier den Gedanken: Wenn ihr dafür sorgt, auf dem Wege zum Leben nicht zu fallen, so werdet ihr auf demselben nicht fallen. Dieser Tautologie wird nur abgeholfen, wenn man dem Zusammenhange entsprechend ταῦτα auf die in V. 5—7 genannten Tugenden bezieht.

1,11 Ganz in Parallele zu V. 10 steht V. 11. οὕτως ist Aufnahme des ταῦτα ποιοῦντες; dem οὐ μὴ πταισῇτε ποτε tritt πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος zur Seite; das γάρ in V. 11 bezieht sich wie das in V. 10 auf den Satz διὸ μάλλον — ποιῆσθαι zurück. — In Bezug auf die Wendung πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος pflegt man zu bemerken, das Zeitwort ἐπιχορηγεῖν sowie das Adverb πλουσίως passe nicht recht zu dem Begriff εἴσοδος.¹⁾ Solche Behauptung wäre nur im Rechte, wenn man mit Hofmann εἴσοδος von dem Orte und nicht von dem Akte des Eingangs verstehen wollte, obwohl doch εἴσοδος in der profanen Litteratur meistens, im Neuen Testamente immer von dem Akte gebraucht wird.²⁾ Nun ist aber doch εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν im Sinne von »Einzug in das ewige Königreich« keine von χόρος, »feierlicher Aufzug«, so verschiedene Vorstellung, daß man sagen müßte, der von letzterer abgeleitete Begriff ἐπιχορηγεῖν, »die Kosten zur Aufführung eines χόρος hergeben«, passe nicht zu ersterer, da man doch denselben bei viel weiter abliegenden Verhältnissen gebraucht.³⁾ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος heißt nichts anderes als: »reichlich wird euch bezahlt werden der Einzug in das ewige Königreich«, mit anderen Worten: es wird euch an nichts fehlen von dem, was euch zur Erlangung des ewigen Heiles nötig ist.⁴⁾ So tritt das

1) Vgl. de Wette-Br., Wiesinger, Huther.

2) Vgl. Dietlein.

3) Vgl. die Lexica von Pape und Passow und V. 5.

4) Die richtige Übersetzung bietet auch Ewald, obwohl er dieselbe nicht richtig deutet. Dietlein ist zwar bemüht, die ursprüngliche Bedeu-

ἐπιχορηγηθήσεται in Parallele zu *ἐπιχορηγήσατε* V. 5; beide ^{1,11} Male handelt es sich um das Zahlen eines Preises von seiten der Leser,¹⁾ beide Male sind unter dem Kaufpreis die Tugenden verstanden, von deren Vollmafs der Verfasser in V. 3 bemerkte *τὰ πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*. Reichlich aber, *πλουσίως*, kann mit denselben Zahlung geleistet werden für den Einzug in das ewige Königreich Jesu Christi, weil die Leser dieselben, entsprechend dem Wunsche V. 2: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη*, in Fülle haben werden.²⁾ Diese Bemerkungen geben einen letzten Beweis für die Richtigkeit der Erklärung des Gedankenganges in V. 2—11, dem nur durch Mißverständnis grofse Klarheit, Folgerichtigkeit und Abgeschlossenheit abgesprochen werden kann.

Wie der Gedanke in V. 12 sich an das Vorhergehende anschliesst, ^{1,12} kann gar nicht zweifelhaft sein. Durch das Darreichen der V. 5—7 genannten Tugenden werden die Leser des Einganges in das ewige Königreich Christi theilhaftig werden. Aus diesem Satze folgt für den Apostel, dafs er die Leser um jener herrlichen Hoffnung willen beständig zu dem ermahnen wird, wodurch jene verwirklicht wird, d. i. zu den genannten Tugenden.³⁾ Wenn Huther diese Deutung des *περὶ τούτων* als gänzlich unbrauchbar abweist, so ist das begreiflich bei seiner Fassung des *οὕτως* in V. 11 und des *ταῦτα ποιοῦντες* in V. 10. Seiner eigenen Deutung: »*περὶ τούτων* d. i. von alle dem, wovon bisher die Rede gewesen«, fühlt man die Unsicherheit an, die Gliederung des V. 2—11 entwickelten Gedankens und das Verhältniß der einzelnen Teile desselben zu einander näher zu

tung von *ἐπιχορηγεῖν* festzuhalten, fafst den Begriff jedoch ebenso verkehrt wie in V. 5, indem er übersetzt: »so wird reich ausgestattet euch (!) aufgeführt werden der Eintritt.«

1) Huthers Ansicht: »Wie *ἐπιχορηγήσατε* V. 5 auf *δεδώρηται* V. 4, so weist *ἐπιχορηγηθήσεται* auf *ἐπιχορηγήσατε* zurück; der Gabe Gottes soll die Gegengabe des Christen und dieser Gabe wieder die Gegengabe Gottes entsprechen«, wird durch das soeben wie durch das zu V. 5 Bemerkte beseitigt.

2) *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα*.

3) Vgl. Hofmann, besonders auch zur richtigen Erklärung von *μελλήσω ὑπομνήσκειν*.

1,12 bestimmen. Griesbachs von de Wette-Brückner wiederholte Meinung, *περὶ τούτων* beziehe sich auf das Reich Christi und dessen Zukunft, hat aber im Vorhergehenden gar keinen Anhalt und besitzt nur in dem Verhältnisse von V. 16 zu dem Vorhergehenden einen leicht zu beseitigenden Scheingrund, der bei der richtigen Erklärung dieser Stelle ohne weiteres wegfallen wird.

Immer wird der Apostel die Leser an das Darreichen der Tugenden erinnern. Den Zeitraum, welchem das *ἀεί* gelten soll, begrenzt Hofmann durch die Bemerkung, »wenn ich zu euch spreche«; des Apostels Belehrung wird sich für die Zukunft auf nichts anderes als auf das *ταῦτα* beziehen. Diese Deutung nimmt nun freilich von *ἀεί* den Vorwurf des hyperbolischen Ausdruckes hinweg — wenn das überhaupt ein Vorwurf genannt werden kann, welchen man dem zu erklärenden Schriftsteller unter allen Umständen ersparen müsse —, bringt aber *περὶ τούτων* in einen Gegensatz, der durch den Zusammenhang gar nicht angedeutet ist. Zu dieser gegensätzlichen Betonung des *περὶ τούτων* — »immer wird es dies sein, woran ich euch erinnere« — stimmt aber auch nicht die folgende Bemerkung: *καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ*. Denn die Thatsache, daß die Leser fest sind in der christlichen Lehre überhaupt, könnte doch den Apostel nicht bewegen, sich in Zukunft von dem ausschließlichen Traktieren dieses speziellen Stückes christlicher Lehre zu Gunsten einer gleichmäßigen Behandlung der verschiedenen Teile für entbunden zu achten. Man würde statt dieses Gedankens, eher den erwarten: »obwohl ihr gerade dieses schon oft von mir gehört habt«, oder »obwohl ihr auch noch in anderen Stücken der christlichen Lehre der Festigung bedürft.« Hofmann freilich läßt die Worte *ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ* Bezeichnung dessen sein, worauf *περὶ τούτων* hinweist — »immer an das, wozu er sie eben ermahnt hat, wird er sie erinnern, obgleich sie das wissen, woran er sie erinnert« —; aber ersteres ist ein so allgemeiner Ausdruck, daß es unmöglich auf das spezielle mit *ταῦτα* angedeutete Stück gehen kann. Überdies wäre nicht einzusehen, was den Verfasser veranlaßt haben könnte, das sonst ohne Bedenken hintereinander

gebrauchte ταῦτα (vgl. V. 8. 9. 10. 12. 15 [!]) hier mit einem ^{1,12} anderen Begriffe zu vertauschen. So wird man den Hauptton nicht auf das einfach aus dem Vorhergehenden wiederholte περὶ τούτων fallen lassen dürfen, sondern auf das uneingeschränkt zu stehende αἰέ. Dasselbe ist dann selbstverständlich eine Hyperbel. Dieselbe hat aber nicht bloß an ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι V. 13 eine Parallele, sondern wird auch durch das Verhältniß von V. 13 zu V. 12 gefordert. Immer, d. i. so lange er lebt, wird Petrus die Leser an das erinnern, was die Bedingung zum Eingang in das ewige Königreich Christi ist, obwohl er sich dieser Mühe für überhoben erachten könnte beim Blick darauf, daß die Leser die christliche Wahrheit kennen — dem Sinne nach ist ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθείᾳ auch das Objekt zu εἰδότας — und inne haben, also die aus derselben mit Notwendigkeit folgenden Konsequenzen für ihr Handeln sich selbst ziehen könnten¹⁾. Er kann sich bei dieser Möglichkeit um so weniger beruhigen, als er ihnen bereits hat zurufen müssen, daß sie mehr Fleiß als bisher in der Darreichung der christlichen Tugenden anwenden müßten.

Die christliche Wahrheit, von der Petrus sagt, daß die Leser sie kennen und fest in ihr stehen, hat ein auffallendes Attribut an παρουσίᾳ. Man begnügt sich zur Erklärung desselben mit dem Hinweise auf Kol. 1,6: τοῦ εὐαγγελίου τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς καθώς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστίν. Allein damit ist keine Antwort gegeben auf die nichts weniger als grundlose Frage, zu welchem Zwecke denn jenes Attribut zu ἀληθείᾳ hinzugefügt sei. Nach Hofmann wird die Wahrheit dadurch als schon daseiend bei den Lesern, als nicht erst der Verkündigung bedürftig hingestellt. Aber wird man nicht das so erklärte παρουσίᾳ neben εἰδότας und ἐστηριγμένους als einen unnötigen, überflüssigen Zusatz bezeichnen müssen? Man mag sagen: Ich werde euch daran erinnern, obwohl ihr die Wahrheit kennt und in ihr feststeht — oder: obwohl die Wahrheit bei euch ist. Pleonastisch aber ist es geredet: obwohl ihr die euch eignende Wahrheit kennt und fest in ihr steht.

1) Vgl. Röm. 15,14.

1,12 Dieser Fehler tritt weniger grell hervor, wenn Wiesinger das *παρούση* ganz allgemein nimmt. Dagegen hat aber freilich Hofmann mit Recht bemerkt: »Die Beziehung auf die Leser liegt in der Natur der Sache, und allgemein zu sagen, daß die Wahrheit da sei, war kein Anlaß.« De Wette übersetzt *παρούση*, als ob *παραδοθείση* da stände, und entgeht damit den geltend gemachten Bedenken. Denn dieser Begriff tritt nicht pleonastisch neben *εἰδότας* und *ἐστηριγμένους*, sondern benennt nur das, was dem Verhalten der Leser der *ἀλήθεια* gegenüber vorausgegangen ist, was das *εἰδότας* und *ἐστηριγμένους* zur Folge gehabt hat. Ein Recht, so zu übersetzen, liegt freilich nicht vor. Doch zeigt, wie mir scheint, diese Erklärung den Weg zur Beseitigung der Schwierigkeit. De Wette verweist auf die ganz offenbare Parallele in Jud. 3: *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράφαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ᾧπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*. Sollte nicht *παρούση* ein einfacher Schriftfehler statt *παραδοθείση* sein? Dafür sprechen noch folgende Erwägungen: Man hat es längst als eine Eigentümlichkeit des Verfassers dieses Briefes erkannt, daß er es liebt, einmal gebrauchte Wendungen zu wiederholen. Nun findet sich *παραδοθείση* in ganz ähnlichem Zusammenhange wieder 2,21: *ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς*. Für *παρούση* fehlt eine solche Parallele im Briefe. Dazu kommt: Die Stelle Jud. 3 ist nicht bloß 2 Petr. 1,12 ff. nahe verwandt, sondern ebenso 2,21.¹⁾ Nehme ich nun an, 2 Petrus sei von beiden Briefen der früher geschriebene, so erklärt sich die Verwandtschaft dieser drei Stellen gut nur bei der Annahme der Lesart *παραδοθείση* in 1,12, insofern Judas dadurch an die ähnliche Wendung 2,21 erinnert wurde und so zu einem aus beiden Stellen zusammengefloßen Ausdruck gelangte. Andernfalls lag in 1,12 nichts vor, was dem Judas die Stelle 2,21 in Erinnerung bringen konnte. Nehme ich an, 2 Petrus sei von Judas abhängig, so bleibt es ganz unverständlich, wie der Verfasser gerade 1,12, wo er sich doch

1) Vgl. *τοῖς ἁγίοις* mit *ἀγίας*.

sonst im ganzen Zusammenhange an Jud. 3 anlehnt, das unpassende 1,12 *παρούση* gebrauchen konnte, während er in anderem Zusammenhange 2,21 jene Wendung anbringt.

Somit dürfte eine leichte Textverderbnis an dieser Stelle wahrscheinlich gemacht und die Berechtigung zu einer Konjekture einigermaßen sichergestellt sein.

Hofmann meint, nur wenn man mit ihm in V. 12 den Ton 1,13 auf *περὶ τούτων* lege, begreife sich der Anschluß von V. 13 durch *δέ*, andernfalls müsse man *γάρ* erwarten. Das scheint mir nicht richtig zu sein. Aus der Aussage über das, was die Leser infolge der geforderten Tugenden erlangen werden (V. 11), folgerte Petrus in V. 12, daß er sie beständig zu solchen Tugenden ermahnen werde. V. 13 giebt einen neuen Grund an für diese beständige Ermahnung, schließt sich also an das Vorhergehende ganz korrekt mit *δέ* an. Nicht bloß der Blick auf den durch die Tugenden bezahlten Einzug in das ewige Königreich Jesu Christi veranlaßt den Apostel zur Erinnerung, sondern auch die Rücksicht auf das, was seine apostolische Pflicht ist: *δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι*.¹⁾

Diese seine pflichtmäßige Thätigkeit nennt er ein *διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει*. Man kann zweifelhaft sein, ob nicht vielleicht auf Grund von *κ* A min *ἐν τῇ ὑπομνήσει* zu lesen sei. Zu dieser Lesart bemerkt Tischendorf: *recipiendum esse judicasset nisi hoc ipso capite κ modo A comite modo C modo P ter inferret articulum ubi non probandus videtur; cf. ad 1,17. 18. 19.* Diese Erwägung kann ich als einen genügenden Grund zur Wahl der Lesart *ἐν ὑπομνήσει* nicht anerkennen. Denn bei der letzten der drei angezogenen Stellen kann man schwanken, ob nicht doch vor *ἡμέρα* mit *κ* P 13 31 68 ein *ἡ* zu lesen sei. Neben jene beiden überbleibenden Stellen treten aber zwei andere auch dieses ersten Kapitels, wo, wie nachgewiesen ist, *κ* mit Recht den Artikel hat gegen das Übergewicht der äußeren Zeugen, 1,3. 4, wie er andererseits auch den Artikel unberechtigterweise ausläßt, 1,11. Geht man den ganzen Brief durch, so wird man nicht sagen können,

1) Vgl. Phil. 1,7.

1,13 daß **α** sich vor den anderen Handschriften in Zusetzung des Artikels hervorthue. Ein sicheres Urtheil freilich, was an vorliegender Stelle zu lesen sei, wage ich nicht zu fällen. Dem Zusammenhange entspricht es ohne Frage besser, wenn man den Artikel liest. Denn es handelt sich hier nicht allgemein um die Thätigkeit des Erinnerns, sondern, wie in V. 12 und V. 15 direkt ausgesprochen wird, um die Erinnerung an das Darreichen der Tugenden; als eine Wiederaufnahme des *ὑπομνήσκειν περὶ τούτων* würde man *ἐν τῇ ὑπομνήσει* erwarten. Aber wie würde sich dann das Weglassen des Artikels erklären? Vielleicht dadurch, daß der Abschreiber diese Stelle den in 2 Petr. auffallend häufig vorkommenden, welche *ἐν* mit einem Nomen ohne Artikel bieten, gleich machte?¹⁾

Das *ἄει* aus V. 12 wird wieder aufgenommen mit den Worten *ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι*, welche den Leib mit einem Zelte vergleichen, das niedergelegt wird, wenn seine Bewohnerin, die Seele, ihre Wanderung zu den *σκηναῖς αἰωνίαις* antritt.²⁾ Die Wahl dieser Umschreibung des *ἄει* erklärt sich aus der Angabe des Grundes für *δίκαιον ἡγοῦμαι* in V. 14: *εἰδὼς ὅτι ταχινὴ ἐστὶν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου*.

1,14 Zu *ἀπόθεσις* bemerkt de Wette-Brückner, und ihm folgend Huther u. a., dieser Ausdruck erkläre sich aus der Vermischung des Tropus eines Kleides mit dem einer Hütte. Ich sehe nicht ein, warum *ἀπόθεσις* nicht von dem Abnehmen und Niederlegen der über die Zeltstangen gehängten Decken gebraucht werden könnte.³⁾ Eine Vermischung der beiden Tropen ist hier um so unwahrscheinlicher, als dem Verfasser bereits in V. 13 das Bild des Zeltes vorschwebte.

Über den Sinn von *ταχινὴ* gehen die Ausleger auseinander. Die einen übersetzen es durch baldig,⁴⁾ die anderen durch plötzlich oder einen schnellen Verlauf nehmend.⁵⁾ Die Grundbedeutung

1) Vgl. 1,1. 2. 4. 2,3. 7. 10. 13. 16. 18. 20. 3,1. 3. 11. 14. 18.

2) Vgl. Sap. 9,15. Apoc. Pauli 16.

3) So auch Frommüller.

4) De Wette-Brückner, Wiesinger, Weiss u. a.

5) Bengel, Hofmann, Reufs, Schott, Steinfafs; Frommüller weiß wieder Verschiedenartiges miteinander zu verbinden: »plötzlich und in der Kürze«.

von *ταχύς* wie von *ταχινός* ist schnell. Wird nun dieser die Art ^{1,14} der Bewegung bestimmende Begriff als Näherbestimmung für ein Ereignis gebraucht, so kann das in doppelter Weise geschehen: Entweder man stellt sich das Ereignis vor als in Bewegung befindlich auf den zu, den es treffen soll, und nennt es schnell, weil die Zeit bis zu seinem Eintritte eine kurze ist, oder man stellt es sich vor als in einer Reihe von einander folgenden Momenten verlaufend und nennt es schnell, sofern die Zeit des Verlaufes eine kurze ist. So kann das Ereignis der Zukunft, von dem die Apokalypse berichtet, mit *ἐν τάχει* 1,1 entweder als ein solches bezeichnet werden, das schnell herankommen, bald eintreffen wird, oder als ein solches, dessen einzelne Akte schnell aufeinander folgen werden. So kann eine *ταχινὴ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος* ebenso sehr ein schnell kommendes und also bald eintretendes wie ein schnell verlaufendes Niederlegen des Zeltcs bedeuten. Letzteres ist freilich das weniger Wahrscheinliche, da die Handlung der *ἀπόθεσις* keine komplizierte ist. Es ist mir unverständlich, wie Hofmann die erstgenannte Verwendung von *ταχύς* resp. *ταχινός* ohne weiteres verneinen kann, da nicht blofs die Möglichkeit derselben auf der Hand liegt, sondern auch bei vielen Stellen eine andere Erklärung absolut undenkbar ist. Ich will nicht auf Luk. 18,8. Apok. 1,1 hinweisen, da ich nicht auf die Klügeleien Ebrards und Hofmanns zu diesen Stellen eingehen kann;¹⁾ sondern bemerke nur, dafs *τάχα* bei Homer nur im Sinne von »bald« gebraucht wird und dafs z. B. bei den Stellen Sir. 6,18. 48,20. 2 Makk. 7,37. Xen. Cyrop. I, 1. 1. Dem. 1432,25 eine andere Übersetzung gar nicht möglich ist.²⁾ Größeres Recht hätte man, sich gegen die Übersetzung von *ταχινός* durch »plötzlich« zu kehren; denn die Plötzlichkeit des Eintritts eines Ereignisses hat ihren ersten und

1) Vgl. zu den beiden Stellen Meyer-Weiß und Düsterdieck.

2) Man vergleiche Sir. 6,18: *ὡς ὁ ἀροτριῶν καὶ ὁ σπείρων πρόσελθε αὐτῇ καὶ ἀνάμενε τοὺς ἀγαθοὺς καρποὺς αὐτῆς· ἐν γὰρ τῇ ἐργασίᾳ αὐτῆς ὀλίγον κοπιᾷσεις καὶ ταχὺ φάγεσθαι τῶν γεννημάτων αὐτῆς. — 2 Clem. 20,3: οὐδεὶς τῶν δικαίων ταχὺν καρπὸν ἔλαβεν, ἀλλ' ἐκδέχεται αὐτόν.*

1,14 einzigen Grund nicht in der Schnelligkeit, mit der es herankommt, sondern in dem Unvorbereitetsein dessen, den dasselbe trifft.

Ob nun *ταχινή* an vorliegender Stelle gebraucht wird in Bezug auf das Herankommen des Todes oder auf den Verlauf desselben, muß der Zusammenhang zeigen. Behält man diesen im Auge, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß man »baldig« zu übersetzen hat. Deshalb will Petrus die ganze Zeit seines Lebens noch ermahnen, weil er weiß, daß diese Zeit nur noch kurz ist, daß der Tod bald eintritt. Wie reimt sich aber die Erklärung »plötzlich« oder »schnell verlaufend« mit dem Zusammenhange? Man sagt,¹⁾ der Gedanke an seinen plötzlichen Tod veranlasse den Apostel, das jetzt zu thun, was er, wenn er es aufschöbe, später infolge der Schnelligkeit seines Todes nicht ausführen würde. Aber Petrus sagt weder in V. 12 noch in V. 13, daß er die Leser jetzt ermahnen wolle, sondern daß er das immer, die ganze Zeit seines noch übrigen Lebens thun werde.

Man würde auch wohl gar nicht auf die Übersetzung des *ταχινός* durch »plötzlich« gekommen sein, hätte man nicht einen außerhalb des Zusammenhanges liegenden Grund dafür gehabt. Die Worte *καθώς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι* führen die Überzeugung des Petrus von der *ταχινή ἀπόδεσις* auf eine Offenbarung Christi zurück.²⁾ Da nun Joh. 21,18 f. von einer Prophezeiung Jesu in Betreff des Todes des Petrus berichtet, so lag ja nichts näher, als eben hierauf die Worte *καθώς καὶ ὁ κύριος ἐδήλωσέν μοι* zu beziehen. Aber wie sollte aus dem Satze: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἡς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις*, der Apostel die Überzeugung gewonnen haben, daß sein Tod jetzt nahe bevorstehe? Man hat auf das *ὅταν γηράσῃς* hingewiesen und

1) Vgl. Bengel: qui diu aegrotant, possunt alios adhuc pascere. crux id Petro non erat permissura. ideo prius agit, quod agendum erat.

2) Das *καί* hinter *καθώς* stellt die Offenbarung Jesu nicht neben eine selbständige Überzeugung des Petrus, sondern ist das scheinbar pleonastische *καί*, das sich so oft hinter Vergleichungspartikeln findet; vgl. Hofmann.

bemerkt, wenn Petrus diesen Brief im Alter schrieb, so konnte er ^{1,14} sich auf jenes Wort Christi beziehen als einen Ausspruch, der ihm sein nahes Ende verkündete. Aber bedarf es erst noch eines besonderen Mittels, in einem Menschen die Überzeugung zu erwecken, daß er spätestens in seinem Alter sterben werde? Und wenn nicht, was beruft sich Petrus für eine so selbstverständliche Sache auf eine Prophezeiung Jesu, die sich nach Joh. 21,19 nicht zunächst auf die Zeit, sondern auf die Art des Todes Petri bezog? Dachte nun der Verfasser von Joh. 21 bei dem mitgeteilten Worte Jesu an des Petrus Kreuzestod, so glaubte man, die Beziehung von 2 Petr. 1,14 auf Joh. 21,18 f. dadurch festzustellen, daß man *ταχινός* durch »plötzlich« übersetzte und diesen Begriff identisch sein liefs mit »gewaltsam«. Aber diese Identifikation ist, wie auch Brückner richtig bemerkt hat, durchaus unzulässig. Die Bezeichnung »plötzlich eintretend« oder »schnell verlaufend« ist aber für das Joh. 21,18 f. Berichtete nichts weniger als charakteristisch, da von einem unerwarteten Eintritte des Kreuzestodes nichts zu lesen ist, und da dieser Tod von allen gewaltsamen Todesarten wohl am letzten die Bezeichnung »schnell verlaufend« verdient.

Weit entfernt also durch Joh. 21 sich zu einer Deutung von *ταχινή* bestimmen zu lassen, welche der Wortbedeutung und dem Zusammenhange widerspricht, wird man urteilen müssen, daß zwischen 2 Petr. 1 und Joh. 21 absolut kein Zusammenhang bestehe, daß man vielmehr an eine andere Weissagung Jesu zu denken habe,¹⁾ die freilich in den neutestamentlichen Schriften nicht berichtet ist, auf die aber vielleicht sonst in der altkirchlichen Litteratur hingewiesen sein könnte.²⁾

Neben die Versicherung des Petrus, daß er Zeit seines Lebens ^{1,15} die Leser an die Darreichung der den Eingang in das Königreich Christi bedingenden Tugenden erinnern werde, tritt, mit *δέ* angeknüpft, eine andere: *σπουδάσω δὲ καὶ ἐκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιῆσαι*. Daß

1) So auch Estius, Ullmann, Jachmann, de Wette-Br., Bisping, Fronmüller.

2) Vgl. Ambrosius ep. 33, Hegesipp. de excid. Jerus. III, 2.

1,15 sich das *σουδάσω* ebensowenig wie die Aussagen in V. 12 und 13 auf den vorliegenden Brief bezieht und also nicht einen dritten Gesichtspunkt bringt, der des Verfassers anscheinend überflüssiges Schreiben rechtfertigen soll,¹⁾ versteht sich nach dem oben Bemerkten von selbst.²⁾ Nicht so leicht ist die Antwort auf die Frage, was das sei, worauf der Apostel, abgesehen von den Erinnerungen, die er den Lesern Zeit seines Lebens zukommen lassen will, sein Bestreben richten wird? Auch jederzeit sollen die Leser nach des Apostels Fortgange aus dieser Welt sich dieser Dinge erinnern können. Es ist klar, daß sich *τούτων* auf dasselbe bezieht, worauf *τούτων* in V. 12 geht, weder auf die Parusie³⁾ noch gar auf das irdische Leben Jesu,⁴⁾ sondern auf die Tugenden, welche die Bedingung zur Erlangung des endlichen Heiles sind. Aber was ist das von dem Apostel erstrebte Mittel, wodurch die Leser nach des Apostels Tode sich jederzeit die Erinnerung an die notwendigen Tugenden beschaffen können? Nicht weitere Briefe,⁵⁾ die der Apostel den beiden bereits geschriebenen nachfolgen zu lassen beabsichtigte; denn diese Thätigkeit würde unter das *ὑπομνήσκειν* fallen, das er nach V. 12 f., solange er lebt, den Lesern zu Teil werden lassen will. Ebensowenig Abschriften seiner Briefe, wie de Wette frageweise vermutet;⁶⁾ denn nicht an den Apostel und an das, was er jemals unter den verschiedensten Anlässen brieflich ausgesprochen hat, sollen sich die Leser nach seinem Tode erinnern können, sondern an die V. 5 ff. ausgesprochene Ermahnung. Überdies betrachtet diese Ansicht die Gelegenheitsschreiben des Apostels, von denen dieser sich sicher nicht die Originale zur späteren Vervielfältigung aufbewahrt hat, in einem Lichte, in dem der Apostel selbst seine Briefe sicher nicht angesehen hat. Möchte

1) So besonders Wiesinger, Dietlein, Schott.-

2) Vgl. Hofmann, de Wette-Br., Huther.

3) Griesbach, de Wette-Br.

4) Michaelis, Pott, Ullmann, Schwegler, Frommüller.

5) So besonders Huther, unbestimmt de Wette-Br.

6) »Ob in dem *σουδάσω* auch das liegt, daß er von seinen Briefen Abschriften hinterlassen wolle?«

nun auch der 2. Petrus-Brief nicht von Petrus selbst verfaßt sein, ^{1,15} so ist man doch, ehe das nachgewiesen ist, verpflichtet, den Brief aus der geschichtlichen Situation zu verstehen, in welcher er nach seiner ausdrücklichen Angabe geschrieben sein will. — Auch an Bestellung von Lehrern, welche fähig sind, die Leser zu belehren,¹⁾ ist nicht zu denken. Denn Petrus redet nicht von einer Erinnerung, die den Lesern von anderen entgegen gebracht werden soll, sondern von einer solchen, die sie selbst sich je nach Anlaß und Bedürfnis verschaffen können. Er kann nur an eine schriftliche Hinterlassenschaft für die Leser denken, an ein Schriftstück, das von dem christlichen Leben als Bedingung zum Eingang in das Königreich Christi handelt, aus welchem sie je und je nach Gelegenheit und Bedürfnis sich erinnern lassen können an das, was Petrus ihnen in dem letzten Teile seines Lebens beständig ausgesprochen hat.²⁾ Dieses Schriftstück kann aber nur als eine längere Lehrschrift gedacht sein. Denn andernfalls würden des Apostels Briefe genügen, den Lesern nach seinem Tode die notwendige Erinnerung zu geben, und er hätte keinen Grund, ihnen außer denselben noch etwas zurückzulassen. Ob er selbst diese Schrift verfassen oder ihre Abfassung nur durch einen Genossen oder Schüler besorgen lassen will, ist seinen Worten nicht mit Bestimmtheit zu entnehmen. Die erstgenannte Möglichkeit will sich auf jeden Fall mit der Umständlichkeit des Ausdrucks weniger gut reimen. Vielleicht darf man aus der Unbestimmtheit der von Petrus gebrauchten Wendung schließen, daß er über die Ausführung des genannten Planes selbst noch nicht zu einem bestimmten Entschlusse gekommen war.

Von der Rede in der ersten Person des Singular geht Petrus ^{1,16} mit V. 16 in den Plural über: *ἐγνώρισάμεν ὑμῖν*. Dieser Wechsel bleibt unerklärt, wenn man behauptet, unter *ἡμεῖς* sei nur der Apostel allein zu verstehen. Denn die Bemerkung Schotts: »Die Pluralform *ἐγνώρισάμεν* soll nicht die gemeinsame Verkündigung der Apostel überhaupt bedeuten, sondern der Verfasser spricht von

1) So früher Huther mit Bezug auf 2 Tim. 2,2.

2) Vgl. Hofmann.

1,16 seiner eigenen, und der plötzliche Übergang von der V. 12—15 gebrauchten 1. Pers. Sing. in die 1. Plur. erklärt sich einfach daraus, daß er bisher von solchem sprach, was rein und ausschließlich ihm persönlich angeht, während er diese Predigt als eine ihm mit allen Aposteln gemeinsame geübt hat«, ist ein Scheingrund. Haben die anderen Apostel den Lesern nicht gepredigt, so ist die Bestärkung und Bewahrung der Leser im Christentume für den Apostel ebensoviel und ebensowenig eine ihm ausschließlich zukommende Thätigkeit als die Verkündigung desselben. — Scheinbar in Konsequenz seiner oben zurückgewiesenen Erklärung des ἡμεῖς und ὑμεῖς im Eingange des Briefes behauptet Hofmann, das in ἐγνωρίσαμεν liegende ἡμεῖς beziehe sich auf die judenchristlichen Verkündiger des Evangeliums den Heidenchristen gegenüber. Aber da im folgenden die ἡμεῖς ganz offenbar den engeren Kreis der Apostel bezeichnen, so hilft sich Hofmann damit, daß er das γνωρίζειν sich indirekt auf die Apostel beziehen läßt: »Wer immer — so versichert er — es sei Paulus oder Barnabas oder Markus, die Heilsbotschaft in die Länder der Völkerwelt trug, so war es doch das Zeugnis der Apostel von dem Auferstandenen, wodurch die Kunde von ihm auch an die Heiden kam.« Was erreicht Hofmann durch diese gewundene Erklärung? Daß er das ἐγνωρίσαμεν in uneigentlichem Sinne gebraucht, während er die beiden partizipialen Näherbestimmungen im eigentlichen versteht, und daß ἡμεῖς doch einen anderen Sinn erhält, als den es nach seiner Deutung in V. 1—4 hat, obwohl es doch nach seiner Versicherung mit dem dort identisch sein muß. Ohne die geringsten Schwierigkeiten kann das ἡμεῖς in vorliegender Stelle mit dem in V. 1—4 identisch sein, wenn man es dort auf den Apostel bezogen hat, sowie auf solche, mit denen er sich zusammenfaßt als gleich ihm vom Herrn Berufenen.¹⁾

Das Objekt der Verkündigung Petri und seiner apostolischen Genossen ist: τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν. Daß παρουσία hier die irdische Erscheinung

1) So de Wette-Brückner.

des Herrn bedeute, ist bereits mit der Verwerfung der Beziehung von *τούτων* V. 15 auf Jesu irdisches Leben hinfällig geworden, streitet aber auch gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch¹⁾ und gegen die Ordnung der Begriffe *δύναμις καὶ παρουσία*. Bedeutete *δύναμις* Jesu auf Erden bewiesene Wunderkraft, so würde man es hinter der Bezeichnung von Jesu irdischer Erscheinung stehend erwarten; bedeutet es jedoch, wie in V. 3, des Erhöhten göttliche Kraft, so steht es mit Recht vor dem Begriffe, der sich auf das Offenbarwerden dieser Kraft vor aller Welt bezieht.²⁾

An was für ein Factum gedenkt Petrus in den Worten *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν δύναμιν καὶ παρουσίαν*? Man sagt: An seine Abfassung des ersten im neutestamentlichen Kanon aufbewahrten Briefes.³⁾ Aber dagegen spricht zunächst der Gebrauch der ersten Person des Plural; dann aber auch der Sinn von *ἐγνωρίσαμεν*. *γνωρίζειν* heißt nie, auch 1 Kor. 15,1. Gal. 1,11 nicht,⁴⁾ »an etwas erinnern«, sondern »etwas bekannt machen, was nicht gewußt wird, weil man keine Kenntniss davon hat oder darüber zweifelt.«⁵⁾ Der erste kanonische Brief ist weder seinem Inhalte noch seiner ausgesprochenen Absicht nach ein Schriftstück, das seinen Lesern Kunde bringt von Jesus, dem zu göttlicher Macht erhöhten und bald zur Aufrichtung seines Königreiches wiedererscheinenden. Vielmehr erinnert der Verfasser an all dieses nur als an etwas, das den Lesern bereits verkündigt ist.⁶⁾ Mit Recht bemerkt Wiesinger: »Der Plural wie der Ausdruck *ἐγνωρίσαμεν* lassen nur an das ursprünglich apostolische Zeugnis, zunächst an das des Petrus und seiner Mitapostel, welche Zeugen der Verklärung waren, denken.«

1) Vgl. z. B. Huther.

2) Fronmüller, seiner konziliatorischen Tendenz getreu, erklärt *δύναμις* von Jesu irdischer und himmlischer Kraft.

3) So Schott, Brückner, Besser u. a.

4) Gegen Huther.

5) Vgl. Hofmann zu 1 Kor. 15,1 und besonders Holsten, das Evangelium des Paulus I, 410.

6) Vgl. 1 Petr. 1,12. 25. 5,12.

1,16 Man begreift, weshalb man fast allseitig dieser selbstverständlichen Erklärung ausgewichen ist. Da unser Brief nach 3,1: *ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν*, sich als einen zweiten zu erkennen giebt, so schließt man ohne weiteres, obwohl weder 1 Petr. noch 2 Petr. einen Anlaß dazu giebt, der Brief, welcher ihm vorangegangen sei, könne kein anderer sein als der, welcher ihm in der neutestamentlichen Briefsammlung vorangeht. Da nun den Lesern dieses Briefes, wie oben gezeigt ist, der Verfasser offenbar nicht als der gegenüber steht, der ihnen das Evangelium gepredigt hat, so läßt man sich dadurch bestimmen, dem einfachen Wortlaute der vorliegenden Stelle den gewünschten Sinn abzuquälen, obwohl doch de Wette schon bemerkt hat: »Der Verfasser scheint in einem näheren Verhältnisse zu seinen Lesern stehen zu wollen als der Verfasser des ersten Briefes Petri.«

Die neueren Erklärer scheinen das in de Wettes Worten angedeutete Problem nach Wiesingers Erklärung für beseitigt und keiner weiteren Erwähnung wert zu halten. Dieser bemerkt nämlich: »Nicht ohne scheinbaren Grund hat man hier ein näheres Verhältniß des Verfassers zu den Lesern gefunden, als der erste Brief andeutet. Aber so wenig als der Apostel hier sein eigenes Zeugnis und das der anderen beiden Zeugen auf dem heiligen Berge im Unterschiede von dem apostolischen überhaupt meint, so wenig meint er die Leser des Briefes insbesondere mit *ὑμῖν*, er müßte denn sagen wollen, daß ihnen das Evangelium gerade durch diese Zeugen der Verklärung zugekommen sei, was niemand annehmen wird. Indem er sein Zeugnis mit dem apostolischen überhaupt zusammenfaßt, kann er auch *ὑμῖν* sagen, sofern die Leser dieses Zeugnisses theilhaftig geworden sind, ohne daß darum an eine persönliche Heilspredigt des Petrus unter den Lesern zu denken ist. Es handelt sich hier nicht um die Person, sondern um die Sache, und derselbe Verfasser, der hier sich mit den übrigen Aposteln zusammenfaßt, meint gleich darauf V. 19 ohne nähere Andeutung sich und seine Leser.« — Es ist eine sehr kühne Behauptung, niemand werde, dem einfachen Wortsinne folgend, annehmen, den Lesern des Briefes sei durch die drei Zeugen der Verklärung Jesu

die Kunde von seiner *δύναμις* und *παρουσία* gebracht. Wenn 1,16 man auch, als durch das Wort des Petrus nicht ausgeschlossen, annehmen kann, daß außer diesen dreien noch andere unter den Lesern gepredigt haben, so versteht es sich doch ganz von selbst, daß diese drei zunächst gemeint sind, obenan Petrus; sonst würde der Verfasser eben nicht *ἡμεῖς* geschrieben und die Sicherheit der an die Leser ergangenen Predigt von Jesu *δύναμις καὶ παρουσία* durch die Augenzeugenschaft der Prediger begründet haben. Was aber V. 19 betrifft, so faßt sich dort der Apostel, wie unten deutlich werden wird, durchaus nicht mit den Lesern zusammen; und wäre das selbst der Fall, so würde daraus doch nur zu schließen sein, daß er sich in V. 16 mit den anderen Predigern zusammenfaßte, nicht aber, daß er unter *ἡμεῖς* die anderen Prediger mit Ausschluss seiner Person meinte. Mag diese selbstverständliche Erklärung wenig zu den herkömmlichen Anschauungen über den Leserkreis dieses Briefes und sein Verhältnis zum ersten kanonischen stimmen, der Verfasser bezeichnet ganz zweifellos die Leser als von ihm und seinen urapostolischen Genossen zur Kenntnis der *δύναμις καὶ παρουσία* Christi, d. h. zur Erkenntnis Jesu als des Christ gebracht. Daraus folgt nun aber doch wohl, freilich wieder im Widerspruche mit der herkömmlichen Anschauung, daß der Leserkreis des Briefes ein judenchristlicher ist, während, wenigstens nach der Annahme der meisten Kritiker, die Leser des ersten kanonischen Briefes Heidenchristen sind.¹⁾

Die Aussage *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν κτλ.* erhält durch einen vorangehenden — *οὐ σεβοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες* — und einen folgenden Partizipialsatz — *ἀλλ' ἐπόπται γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* — nähere Bestimmungen. Der Gegenstand der apostolischen Predigt an die Leser ist ein absolut gewisser; denn nicht auf Grund erdichteter Fabeln, denen die Apostel nachgingen, haben sie ihnen das Wort von Jesu Kraft und Zukunft verkündigt; sie sind vielmehr Augenzeugen der *μεγαλειότης* dessen

1) Vgl. die Ausführungen Bleek-Mangold und Reuß in ihren Einleitungsschriften in das Neue Testament.

1,16 gewesen, der in göttlicher *δύναμις* thront und dereinst in Herrlichkeit erscheinen wird. Aus dem Verhältnisse dieser Aussage zu dem Vorhergehenden schlossen Griesbach und de Wette, das *τούτων* in V. 12 und 15 müsse sich auf die Parusie beziehen. Es ist indes nicht schwer einzusehen, inwiefern das *γάρ* in V. 16 jene Auffassung des Vorhergehenden durchaus nicht fordert. In V. 12—15 redete der Apostel von seinem Bestreben, die Leser in den Stand zu setzen, daß sie jetzt wie nach seinem Tode sich dessen erinnern könnten, was er ihnen zuvor gesagt hat, daß nämlich die christlichen Tugenden die unumgängliche Bedingung der Teilhaberschaft an dem ewigen Königreiche Jesu Christi seien. Wenn er jetzt nun versichert, daß Christi *δύναμις* und *παρουσία* kein Phantasiegebilde sei, so dient doch wohl diese Behauptung zur Begründung seines Eifers in der genannten Ermahnung.¹⁾

Wie aber die Dringlichkeit der Mahnung zu den Tugenden darauf sich gründete, daß die Leser bisher nicht genügenden Eifer in der Darreichung derselben zeigten, so gründet sich die angelegentliche Versicherung, daß die Predigt von Jesu Kraft und Zukunft eine gewisse sei, nicht auf Dichtung, sondern auf Augenzeugenschaft beruhend, darauf, daß die Leser in Gefahr waren, dieser Überzeugung verlustig zu gehen. Was Petrus zu dieser Sorge veranlaßte, ergibt sich leicht aus dem weiteren Verlaufe seines Briefes. Er warnt vor Leuten, die er 3,3 f. so charakterisiert: *ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίικται κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ;* Nicht ohne Rücksicht auf die Behauptung solcher Leute wird der Verfasser die Worte in V. 16 geschrieben haben. Dann hat er aber die Verwahrung *οὐ σεσοφισμένοις μύθοις ἑξακολουθήσαντες* nicht ausgesprochen, um sich und seine apostolischen Genossen von anderen zu unterscheiden, welche sich auf Mythen stützten, sei es nun von den Gnostikern²⁾ oder von den Heiden,³⁾ speziell von den heidnischen Gesetzgebern,⁴⁾

1) Vgl. besonders Wiesinger.

2) Dietlein, Baur.

3) Oecumenius, Estius, Bengel.

4) Hofmann.

sei es von den Anhängern der Pseudepigraphen des Alten Bundes¹⁾ 1,16 oder der Apokryphen des Neuen Testaments²⁾, sondern einfach um die von jenen Spöttern ausgesprochene Verdächtigung, es seien Mythen, worauf sich ihre Predigt gründe, zurückzuweisen.³⁾ — Was kann aber von jenen Spöttern mit dem Ausdruck *σεδοφισμένοι μῦθοι* bezeichnet sein? Wiesinger meint, »die Thatsachen der evangelischen Heilsgeschichte.« Aber der Zusammenhang zwischen diesen und dem Glauben an Jesu Parusie dürfte den Irrlehrern kaum klar gewesen sein. De Wette und Steinfafs reden von »fabelhaften Verheissungen und Weissagungen, wie sie das Judentum der letzten Jahrhunderte Propheten und Patriarchen anzudichten liebte.« Aber dafs die Spötter eine Grenze sollten gezogen haben zwischen den kanonischen und pseudepigraphischen Weissagungen, die jedenfalls bei den Gläubigen nur in der Theorie, nicht aber in der Praxis berücksichtigt wurde,⁴⁾ ist nicht anzunehmen. Man wird vielmehr ganz im allgemeinen an die jüdischen Weissagungen — innerhalb und aufserhalb des Kanons — von dem Tage Jahves, der Erscheinung des Menschensohns und der damit zusammenfallenden Weltumwälzung zu denken haben. In der That geht die Spottrede 3,4 aus einer Gesinnung hervor, welche die prophetischen Zukunftsbilder für Schwindeleien hielt und deren Vertreter deshalb denen, die sich an den *λόγος προφητικός* hielten, nachreden mußten, sie folgten bei ihrer Predigt von Jesu *δύναμις καὶ παρουσία* ersonnenen Mythen. Daran gedenkt Petrus, indem er erklärt, dafs seine Predigt nicht auf Mythen beruhe, sondern auf Augenzeugenschaft, durch welche das von jenen als erdichtet verachtete prophetische Wort ihm und seinen Genossen erst recht fest geworden sei.

Aber an was für ein Ereignis denkt Petrus, wenn er berichtet, dafs er und seine Genossen Augenzeugen der *μεγαλειότης* Jesu gewesen seien? Doch zweifellos an eine Erscheinung Jesu, welche der Vorstellung von seiner Parusie *μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς*⁵⁾ verwandt war. Hofmann meint, eine solche habe stattgefunden,

1) Schott, Steinfafs. 2) Jachmann. 3) Vgl. besonders Wiesinger.

4) Vgl. Judas 14. 5) Vgl. Matth. 24,30.

1,16 als der Auferstandene unter den Jüngern erschien und vor ihnen himmelwärts entwand. Allein dagegen hat man mit Recht geltend gemacht, die Gestalt, in welcher sich Jesus nach seiner Auferstehung zeigte, sei keine andere gewesen, als die, welche er vor derselben gehabt habe;¹⁾ wenn man damals in ihm bald einen einfachen Wanderer, bald einen Gärtner sehen zu müssen meinte, so kann doch seine Erscheinung nicht von einer besonderen *μεγαλειότης* gewesen sein. Was aber die Himmelfahrt betrifft, so ist weder im Schlusse des Lukas-Evangeliums — *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέσθη ἀπ' αὐτῶν* —, noch im Anfange der Apostelgeschichte — *καὶ ταῦτα εἰπὼν βλέπόντων αὐτῶν ἐπῆρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* — von einer besonderen Grösse und Herrlichkeit der Erscheinung Jesu etwas zu lesen.

Von jeher hat man aus dem folgenden, mit V. 16 eng durch *γάρ* verbundenen Satze geschlossen, Petrus denke an den Vorgang der sogenannten Verklärung Jesu.²⁾ Dafs hier Jesu Erscheinung von einer besonderen *μεγαλειότης* gewesen ist, von einer *δόξα*, wie sie die Synoptiker und die Apokalypse dem Herrn in seiner Erhöhung und bei seiner Wiedererscheinung zuschreiben, bedarf keines besonderen Nachweises; und ebensowenig, dafs die Worte V. 18: *καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ*, sich auf kein anderes Ereignis als auf die Verklärung beziehen können.

Hofmann hat jene Erklärung von V. 16 umzustossen versucht, indem er die *μεγαλειότης* Jesu, deren Augenzeugen die Apostel waren, samt den Worten V. 17: *λαβὼν παρὰ Θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν*, auf die Erscheinungen des auferstandenen und gen Himmel fahrenden bezog, während er die daran sich anschliessenden Sätze von dem göttlichen Ruf bei Jesu Verklärung verstand, »nach dem bemessen werden soll, mit welchem Rechte die Apostel auf Grund

1) Vgl. besonders Huther; Schotts Ausführungen, welche derselben Ansicht dienen sollen, hat Hofmann mit Recht abgewiesen.

2) Matth. 17,1. Mark. 9,2. Luk. 9,28.

dessen, was sie mit Augen gesehen haben, von Jesu Macht und Wiederkunft so lehren, wie sie thun.« Dafs diese Erklärung nahe-^{i,16} liegend sei, werden wenige behaupten wollen. Wichtig ist sie, wie alle Hofmannschen Deutungen, weil ihre Begründung eine zum Teil durchaus gerechtfertigte Kritik an der bisherigen Auffassung von V. 17 f. übt und insofern geeignet ist, auf den richtigen Weg zu führen.

Begründend schließt sich V. 17 an das Vorhergehende an.^{1,17} Was begründet werden soll, liegt auf der Hand: die unmittelbar vorhergehende Behauptung, dafs die Predigt der Apostel von Jesu *δύναμις καὶ παρουσία* nicht auf erdichteten Fabeln, denen sie Glauben schenkten, sondern auf ihrer Augenzeugenschaft bezüglich der *μεγαλειότης* Jesu beruhe.¹⁾ Diese Begründung kann nur geführt werden durch den Nachweis, dafs die Apostel Jesu *μεγαλειότης* gesehen. Hofmann widerspricht: »Dafs die Jünger Jesu seine Gröfse und Hoheit mit Augen gesehen hatten, bedurfte ja keiner Begründung oder Erklärung, wofür man V. 17 ansieht.« Wenn aber das gewifs ist, dafs weder die Erscheinungen des Auferstandenen, noch gar Jesu früheres Auftreten Offenbarungen der *μεγαλειότης* waren, die dem in himmlischer Herrlichkeit Thronenden eigen ist, so war Grund genug vorhanden, die Behauptung *ἐπόπται γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* zu belegen mit dem Hinweis auf das Ereignis, das dem Petrus zu solcher Behauptung Anlaß gegeben. Hofmanns Umschreibung von V. 17 f., »dafs der Herr Jesus, da er von Gott als seinem Vater Ehre und Herrlichkeit empfang, durch die Thatsachen, in welchen dies geschah, den Aposteln, welche Augenzeugen derselben waren, in einer Gröfse dargestellt worden ist, welche sie berechtigte, von seiner Macht und Wiederkunft so zu lehren, wie sie thun«, setzt als zu begründenden Satz voraus: »Nicht nach eigenem Belieben haben wir euch auf Grund unserer Augenzeugenschaft von gewissen Erscheinungen im Leben des Herrn von seiner Macht und Zukunft gepredigt, sondern Gottes Deutung folgend.« Da nun in V. 16

1) Vgl. z. B. Wiesinger und Huther.

1,17 etwas ganz anderes zu lesen ist, so wird damit die Hofmannsche Erklärung von V. 17 f. für beseitigt gelten dürfen.

Das Ereignis, auf das Petrus zur Begründung der Behauptung *ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* hinweist, wird beschrieben: *λαβὼν παρὰ Θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν*. Was hierunter zu verstehen ist, glaubt man dem als Erläuterung des Vorhergehenden gefalsten Satze *φωτῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης Οὗτός ἐστιν κτλ.* entnehmen zu dürfen. Über den Sinn dieses letzteren gehen die Meinungen nur wenig auseinander. *ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα* ist Bezeichnung Gottes,¹⁾ sofern derselbe in einen überirdischen Lichtglanz gekleidet gedacht wird;²⁾ mithin steht die Präposition *ὑπό* hier in ganz gewöhnlicher Bedeutung. Huther polemisiert gegen jene Auffassung; man solle bei *ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα* nicht an die *νεφέλη φωτεινὴ* denken, von der die Evangelien bei der Verklärung sprechen. Aber dann darf man doch wohl fragen, weshalb Petrus sich hier nicht darauf beschränkt habe, einfach mit *ὑπ' αὐτοῦ* auf das *παρὰ Θεοῦ πατρὸς* zurückzuweisen. Es ist durchaus richtig, wenn Wiesinger bemerkt: »*μεγαλοπρεπὴς δόξα* ist allerdings Bezeichnung Gottes, aber in Beziehung auf die Manifestation seiner Gegenwart in der *νεφέλη φωτεινῇ*.« Von der erhabenen Glorie wurde Jesus der Ruf entgegengebracht. »Dieser ist mein Sohn der geliebte, dem ich mein Wohlgefallen zugewendet habe.«

1) Vgl. Test. Levi 3: *ἐν τῷ ἀνωτέρῳ (οὐρανῷ) πάντων καταλύει ἡ μεγάλη δόξα*; Ascensio Iesaiæ XI, 32: *et vidi quod sedit a dextera illius magnæ gloriæ*; 1 Clem. 9,2: *ἀτενίσωμεν εἰς τοὺς τελείως λειτουργήσαντας τῇ μεγαλοπρεπείᾳ δόξῃ αὐτοῦ*.

2) Vgl. 1 Tim. 6,16. Hen. 14,18 f.: Und ich blickte auf und sahe darin einen erhabenen Thron; sein Aussehen war wie Reif und um ihn her war es wie leuchtende Sonne und Cherubstimmen. Und unterhalb des großen Thrones kamen Ströme von flammendem Feuer hervor, daß es unmöglich war, ihn anzublicken. Und der große ist an Herrlichkeit, saß darauf; sein Gewand aber war glänzender denn die Sonne und weißer denn lauter Schnee. Keiner der Engel konnte hier eintreten, noch ein Sterblicher die Gestalt des Antlitzes des Herrlichen und Majestätischen selbst sehen.

Durch diesen Zuruf, so sagt man, geschah es, daß Jesus von 1,17 Gott Vater Ehre und Preis, *τιμὴ καὶ δόξα*, empfing; Ehre und Preis wurde ihm mit dem Titel *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός* von Gott zugesprochen. Aber besteht solche Erklärung mit dem Zusammenhange? Mit Recht hat Hofmann geurteilt: »Es geht nicht an, *φωνῆς ἐνεχθείσης* zu übersetzen, damit daß oder indem oder als ihm ein Ruf erging, was mit einem Participium Imperfecti ausgedrückt sein müßte.« Übersetzt man aber richtig, »nachdem ergangen war«, so erscheint der Empfang von *τιμὴ καὶ δόξα* sich auf etwas anderes beziehen zu müssen, als auf die Entgegennahme des göttlichen Rufes. Dafür spricht nun auch, wie gebührend von Hofmann hervorgehoben ist, der Zusammenhang. Bezieht man die Worte *λαβὼν παρὰ Θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν* auf die Ehre, welche Jesu durch den göttlichen Zuruf zu teil geworden ist, so handelt V. 17 und 18 nur von solchem, dem gegenüber die Apostel Ohrenzeugen sein konnten, und doch soll V. 17 f. die Begründung für die Aussage bringen: *ἐπόπται γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*, d. i. für die Behauptung der Augenzeugenschaft der Apostel. Sehr gut bemerkt Hofmann: »So würde der Apostel sagen: wir sind damit Augenzeugen seiner Größe gewesen, daß wir Ohrenzeugen jenes Zurufs waren. Man hat zwar gemeint, er habe die Schilderung jenes Vorganges, welche auch das gebracht haben würde, was sie gesehen haben, um deswillen nicht fortgesetzt, weil er das Hören des Zurufs als Beweis geltend machen wollte, daß das, was sie sahen, keine Sinnestäuschung war. Aber konnte denn das, was sie hörten, nicht ebensogut Sinnestäuschung sein? Und wie ist nur denkbar, daß er gerade dessen zu gedenken unterliefs, woran er sich zunächst erinnerte, und was er eigentlich geltend machen wollte?«

Wenn nun Hofmann infolge dieser berechtigten Bedenken in den Worten *λαβὼν τιμὴν καὶ δόξαν* einen Hinweis auf die Erscheinungen des Auferstandenen meinte erkennen zu müssen, so hat er allerdings nur das Verkehrte mit dem Verkehrteren vertauscht. Denn abgesehen von den bereits oben gegen diese Ansicht erhobe-

1,17 nen Bedenken, ist hier auf den gänzlichen Mangel an positiven Gründen hinzuweisen, mit denen doch diese neue Ansicht vornehmlich gestützt werden müßte. Denn der Hinweis auf 1 Petr. 1,21 — *τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα* —, wo es sich überdies um die *δόξα* nicht des auf Erden Wandelnden, sondern des Erhöhten handelt (3,21), hinsichtlich welcher die Apostel sich keine Augenzeugen nennen konnten, berechtigt doch nicht dazu, die scheinbar eng zusammengehörenden Aussagen in V. 17 auf zwei zeitlich und örtlich weit auseinander fallende Ereignisse zu verteilen.

Man kann nun Hofmanns scharfe Kritik der herkömmlichen Auffassung durchaus unangetastet lassen, ohne sich zu seiner unmöglichen Deutung dieser Stelle veranlaßt zu sehen. Ein Doppeltes hat Hofmann mit Recht von V. 17 gefordert, daß die Worte *λαβὼν* — *δόξαν* sich auf einen dem Auge zugänglichen Vorgang beziehen und daß der Partizipialsatz *ἐνεχθείσης φωνῆς* ein dem Empfange von *τιμῇ καὶ δόξῃ* vorangegangenes Ereignis beschreiben müsse. Hinsichtlich des ersten Punktes darf man sich darauf berufen, daß schon frühere Erklärer in den Worten *λαβὼν* — *δόξαν* einen Hinweis auf den Akt der Verklärung gefunden haben.¹⁾ *δόξα* bezog man auf Jesu Lichtgestalt, von der die Evangelien berichten: *ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς*. Daß man eine solche Erscheinung mit Recht als *δόξα* bezeichnen kann, lehrt die in vieler Beziehung bemerkenswerte Parallele 2 Kor. 3,7 ff. Und daß diese Deutung von *δόξα* an vorliegender Stelle wenigstens sehr nahe liegt, ergibt

1) Diese Thatsache erscheint nicht in rechtem Lichte, wenn die Kommentare diese Erklärung, als einen nicht bemerkenswerten Einfall der Exegeten, nur durch die Namen Gerhard, Hornejus und Steinfafs charakterisieren. Ich nenne als entschiedene Vertreter dieser Ansicht außerdem: Erasmus, Calvin, Rosenmüller, Graaff, Ewald, Dietlein, Schott, besonders auch Semler. Nicht ganz bestimmt, aber wahrscheinlich liegt diese Anschauung zu Grunde den Äußerungen von de Wette-Brückner, Weils, Frommüller. Bestimmt als Gegner dieser Ansicht sprechen sich unter den Neueren aus: Wiesinger, Huther, Hofmann, Bisping, Keil.

sich aus der Beobachtung, daß unmittelbar darauf Gott aus ganz 1,17
 ähnlichem Grunde *μεγαλοπρεπὴς δόξα* genannt wird.¹⁾ Während
 Huther und Hofmann diese Deutung, ohne einen Grund anzugeben,
 als unrichtig abweisen, bemerkt Wiesinger dagegen: »Schon die
 Verbindung mit *τιμή*, auch nach Gerhard: *eximius ille honor, quo*
Christus a patre coelesti voce fuit affectus, läßt auf die analoge
 Bedeutung von *δόξα* schliessen.« Aber kann denn *τιμή* nur auf
 eine unsichtbare Würde, nicht aber auf eine sichtbare Auszeichnung
 bezogen werden? Was bedeutet denn Apok. 21,26: *καὶ οἰσουσιν*
τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν? Und wenn
 der Verfasser des Hebräerbriefes in Anschluß an Psalm 8 von dem
 zur Herrlichkeit und Herrschaft erhöhten Sohne Gottes aussagt:
διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανω-
μένον, soll man dabei bloß an einen höheren Würdentitel denken
 oder nicht vielmehr das neben *τιμή* stehende *δόξα* fassen, wie in
 der Bezeichnung des Sohnes Hebr. 1,3: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης?*
τιμὴ καὶ δόξα ist ein Synonymenpaar wie *הֵדָר וְהָדָר*; will man
 die Begriffe unterscheiden, so gilt ersterer der Bedeutung, letzterer
 der Erscheinung des in Frage Kommenden. Was Jesus von Gott
 Vater empfing war für ihn eine Ehre und stellte ihn den anderen
 als herrlich dar. Beides gilt von dem Akte der Verklärung, sofern
 Jesus dadurch als Messias dargestellt und geehrt wurde.

Hinsichtlich des zweiten von Hofmann geforderten Punktes,
 daß nämlich der Zuruf als ein früheres Ereignis dem Empfange
 von *τιμὴ καὶ δόξα* gegenüber zu fassen sei, ist zu bemerken,
 daß dem von seiten unseres Briefes nichts entgegensteht. Im
 Gegenteil, bezieht man die Worte *λαβὼν — δόξαν* auf den Akt
 der Verklärung, so ist es unmöglich oder doch ganz zwecklos zu
 übersetzen, »damit daß oder indem oder als ihm ein Ruf erging«.
 Denn damit, daß jener Ruf erscholl, erhielt Jesus nicht den ver-

1) Gut Schott: »Die Herrlichkeitsgestalt, *δόξα*, in der Jesus erschien,
 soll recht deutlich nur als Abstrahlung der herrlichen Erscheinung, der
δόξα Gottes bezeichnet werden (vgl. Hebr. 1,3); und darum ist denn auch
 diese letztere als der eigentliche, höhere und reichere Urquell jener ersteren
 von ihr auszeichnend unterschieden durch das steigernde *μεγαλοπρεπὴς*.«

1,17 klärenden Glanz. Durch unberechtigte Betonung des gar nicht an betonter Stelle stehenden *ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης* bringen einige Erklärer das abgewiesene Verhältniß des gen. absol. zu dem Vorhergehenden doch zuwege. So bemerkt Calvin: »Accepit enim a deo patre. — Exemplum unum prae aliis eligit memorabile, in quo Christus coelesti gloria ornatus conspicuam divinae magnificentiae speciem tribus discipulis praebeat. tametsi autem non omnes historiae circumstantias recenset Petrus, uno tamen verbo designat, quum dicit, allatam esse vocem a magnifica gloria. hic enim sensus est, quod nihil illic terrenum conspiciebatur, sed coelestis undique majestas refulgebat.« Und ähnlich Ewald: »Die großwürdige Herrlichkeit d. i. Jahve selbst, sofern er in seinen Strahlenglanz eingehüllt (Hab. 3,4) der Erde näher kommt, war herangekommen, im feierlichen Augenblicke dieses Wort ausrufend; und dadurch empfing der, dem es galt, Ehre und Herrlichkeit vom Vater selbst und strahlte schon einmal sichtbar in der vollen Herrlichkeit als der verklärte Sohn.« Diese Erklärungen haben den Vorzug, daß sie der sicher nicht unbeabsichtigten Wahl des Ausdruckes *ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα*, mit der sich die Kommentatoren gewöhnlich durch die Bemerkung abfinden, es sei eine Bezeichnung Gottes, gerecht werden. Zu beanstanden sind sie, weil sie den Hauptgedanken *φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτοῦ τοιαῦδε* in den Hintergrund drängen und dem Aorist *ἐνεχθείσης* nicht gerecht werden. Übrigens ist auch bei dieser Auffassung die Erscheinung des redenden Gottes gegenüber dem Verklärtwerden des Herrn als das Frühere gedacht. Weshalb dann *φωνῆς ἐνεχθείσης* nicht einfach übersetzen: »nachdem eine Stimme ergangen war«? Petrus würde dann aussprechen, daß dem Empfange der Glorie von seiten Jesu ein Ruf von seiten dessen, der ihm solche Herrlichkeit verliehen, vorausgegangen sei, durch welchen die Bedeutung jener Erscheinung klar gemacht wurde: »er strahlte, wie Ewald richtig bemerkt, schon einmal sichtbar in der vollen Herrlichkeit als der verklärte Sohn.« Auf solchen Vorgang konnte sich Petrus gewiß berufen als auf eine Begründung der in V. 16 ausgesprochenen Behauptung.

Aber freilich, so wenig Bedenken dieser Erklärung erwachsen aus 1,17 dem Wortlaute und dem Zusammenhange — sie vermeidet vielmehr alle Bedenken, die gegen die herkömmlichen Deutungen mit Recht erhoben sind —, so viele und schwere erwachsen aus dem evangelischen Berichte von der Verklärung Jesu. Wiesinger hat das Verdienst, auf dieses wahrhaftig der Erörterung werthe Problem hingewiesen zu haben, während der spätere Huther thut, als ob sich alles von selbst verstände. Ersterer bemerkt: »Es ist in den evangelischen Berichten das Leuchten des Antlitzes und der Gewänder bestimmt von der nachherigen Beschattung durch die Lichtwolke und der Stimme aus ihr unterschieden, und die Verklärung nicht als ein Empfangenes, sondern als ein Hervorbrechen der in ihm verborgenen δόξα vorgestellt.« Letzteres dürfte freilich dahingestellt bleiben; man muß vielmehr sagen, es bleibt in den Evangelien unausgesprochen, wie das Leuchten Jesu entstanden ist. Aber das ist zweifellos, daß irgend ein Zusammenhang zwischen der lichten Wolke und Jesu Lichtgestalt nicht besteht, und daß die himmlische Stimme nicht der Verklärung vorangeht oder zugleich mit eintretender Verklärung erschallt, sondern den Schluß des ganzen Ereignisses bildet. Mit dem so geschilderten Verlauf ist der Bericht bei Petrus schlechterdings nicht in Einklang zu bringen, oder doch nur um den Preis, daß man die Worte λαβών — δόξαν nicht auf die Verklärung selbst bezieht, sondern auf Jesu Anerkennung als Sohn Gottes, d. h. daß man die Thatsache der Augenzeugenschaft der Apostel belegt mit der Thatsache ihrer Ohrenzeugenschaft.¹⁾ Wer unserm sonst vernünftig schreibenden Verfasser solchen Widerspruch nicht zutrauen will, der wird ebenso unumwunden eine Differenz zwischen 2 Petrus 1,17 und den Evangelien zugestehen, wie zwischen V. 16 und dem Verhältnisse des Verfassers von 1 Petrus zu seinen Lesern. Um die historischen Konsequenzen unbekümmert hat der Exeget zunächst nur das Verständnis des zu erklärenden Schriftstellers zu fördern.

1) Früher hatte man, um die Grammatik unbekümmert, einen sehr einfachen Ausweg eingeschlagen: sed accessit etiam patris honorificentissimum testimonium, cuius statim meminit Petrus. So Erasmus und Rosenmüller.

1,18 Man erwartet, in V. 18 die Vollendung des in V. 17 begonnenen Satzes zu finden; statt dessen beginnt ein neuer Satz: καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ὄρει τῷ ἀγίῳ, die Versicherung, daß die Apostel Ohrenzeugen des Rufes gewesen seien, dessen Petrus gedacht hat als der Verklärung vorausgegangen und die Bedeutung derselben anzeigend. Es erhellt, daß der Verfasser über seiner Bemerkung bezüglich des himmlischen Zurufes vergessen hat, daß diese nur eine dem noch nicht vollendeten Hauptgedanken untergeordnete Ausführung war. Wie der mit λαβὼν — δόξαν beginnende Satz korrekt ungefähr würde zu Ende geführt sein, läßt sich mit voller Bestimmtheit angeben.¹⁾ Daß der Verfasser eigentlich ein ἦν oder ἐτύγγανε zu λαβὼν hätte setzen oder ἔλαβε schreiben wollen, ist sicher unrichtig. Denn erstens wäre eine solche Verschreibung ziemlich unerklärlich, zweitens aber ist, wie Huther richtig bemerkt, der durch V. 17 zu begründende Gedanke nicht der, daß Jesus verklärt worden ist, sondern daß Petrus und Genossen Augenzeugen der Verklärung gewesen sind. Behält man das im Auge, so kann es einem freilich noch weniger in den Sinn kommen, in V. 19 den vermifsten Nachsatz zu V. 17 zu sehen; denn die Thatsache der Augenzeugenschaft der Apostel kann nicht dadurch begründet werden, daß ihnen seit jenem Erlebniße das prophetische Wort fester ist, sie hat vielmehr dieses letztere nur in ihrem Gefolge. Es beruht aber auf der zurückgewiesenen unrichtigen Deutung der Worte λαβὼν — δόξαν, wenn man als unausgesprochenen Nachsatz ergänzen wollte: ἡμᾶς εἶχε ταύτην τὴν φωνὴν ἀκούσαντας. Man wird vielmehr etwa so ergänzen müssen: ἡμᾶς εἶχε σὺν αὐτῷ ὄντας ἐν τῷ ὄρει τῷ ἀγίῳ.²⁾

Daß der heilige Berg nicht der Tempelberg ist,³⁾ versteht sich von selbst. Heilig wird der Berg der Verklärung nur genannt, weil er eine Stätte ist, wo der heilige Gott erschienen war. »Quocun-

1) Gegen Huther.

2) Ähnlich Keil: ὡφθῆ ἡμῖν ἐν μορφῇ δεδοξαμένη.

3) Grotius.

que enim, bemerkt Calvin richtig, accedit dominus, ut est fons omnis sanctitatis, praesentiae suae odore omnia sanctificat.«

Ist zu V. 16 mit Recht bemerkt, daß der Verfasser mit der ^{1,19} Bemerkung οὐ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες dem Spotte derer entgegenetrete, welche behaupten, das prophetische Wort von der Zukunft Christi sei eine nichtige Fabel, es sei das Gegenteil von βέβαιος, nämlich durch die thatsächliche Erfahrung geradezu beseitigt — 3,4: ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; —, so bedarf es nicht weiterer Auseinandersetzung mit den anderen, übrigens von den neueren Kommentaren ziemlich einhellig verworfenen Erklärungen der Worte: καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον. Infolge der Beglaubigung desselben durch die Verklärung Jesu ist dieses Wort den Augenzeugen derselben ¹⁾ fester geworden, als es ihnen ohne das gewesen wäre.²⁾

Von hier aus macht Hofmann einen letzten Versuch die herkömmliche Beziehung der Worte ἐπόπτει γεννηθέντες τῆς μεγαλειότητος ἐκείνου auf Jesu Verklärung umzustossen; aber vergeblich. Seine Einwendungen (S. 37) sind zum Teil schon durch die Erklärung von V. 17 beseitigt. Ein Wort nur noch gegen folgende Behauptung: »Man müßte sich verwundern, warum gerade dieses Erlebnis (die Verklärung) es sein soll, welches doch keine Erfüllung des prophetischen Wortes, also auch keine Versicherung seiner schließlichen Erfüllung, sondern selbst nur wie eine Weissagung war.« Als ob nicht eine Weissagung durch eine andere fester gemacht werden könnte, zumal ein weissagendes Wort durch ein weissagendes Ereignis!

Daß der λόγος προφητικός hier, wie im ganzen Briefe, nur die alttestamentliche oder richtiger die vorchristliche Prophezeiung ist, ergibt sich aus dem Folgenden mit Notwendigkeit.³⁾ Die Konsequenzen, welche de Wette daraus zieht, daß der Verfasser die eschatologischen Reden Jesu ganz unberücksichtigt lasse, werden

1) Daß nur diese gemeint sind und nicht die Apostel und die Leser, bedarf wohl keines Beweises.

2) Vgl. Hofmann.

3) Vgl. V. 20. 21. 2,1; auch 3,2.

1,19 im vierten Abschnitte dieses Buches zu näherer Erörterung kommen.

Von dem prophetischen Worte, das Petrus und seine Genossen als ein gewisses Zeugnis von Jesu Wiederkunft haben, sagt der Verfasser, daß die Leser wohlthun, sich daran zu halten. Unter *προσέχοντες* kann doch wohl dem Zusammenhange nach nichts anderes verstanden werden, als das gläubige Verlassen auf das Wort als auf das gewisse Zeugnis von der Hoffnung der Gemeinde Jesu Christi, das man von seiten gewisser Leute als gänzlich unzuverlässig hinstellte.¹⁾ Aber wie reimt sich damit das folgende von dem *λόγος προφητικὸς* gebrauchte Bild: *ὥς λύχνος φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ*?

Zunächst ist zu beachten, daß die citierten Worte als Züge einer bildlichen Vorstellung zusammengehören, und daß der Satz *ἕως οὗ κτλ.* nicht, der einfachen Wortstellung zuwider, von dem bildlichen Satze gelöst und mit der unbildlichen Wendung: *ὦ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες*, verbunden werden darf. Der Einwand, den man gegen diese Konstruktion erhoben hat, die Worte *ἕως οὗ κτλ.* seien ein überflüssiger Zusatz, könnte mit dem gleichen Rechte auf die zurückgewiesene Konstruktion angewendet werden, sofern es sich von selbst versteht, daß man nur so lange auf das prophetische Wort achtet, als die Weissagung nicht zur Erfüllung geworden ist.

Aber inwiefern kann von dem prophetischen Worte ausgesagt werden, daß es einem Lichte gleicht, das an einem dunkeln²⁾ Orte scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht? Darauf giebt Hofmann die bemerkenswerte Antwort: »Wer in die schließliche Zukunft blickt, dem leistet das prophetische Wort gleichen Dienst wie nächtlicher Weile ein Licht an einem durch struppiges Dickicht unwegsamen Orte. Er findet sich in ihr soweit zurecht, wie ein Wanderer in solcher Gegend, wenn ein Licht in ihr scheint.

1) Vgl. Act. 16, 14. 1 Tim. 1, 4. 4, 1. Hebr. 2, 1.

2) Gegen Hofmanns Deutung »struppig« vgl. Huther und Keil.

Und wie dieser solchen Lichtes froh ist, solange die Nacht währt, 1,19 bis das Tageslicht aufleuchtet und der Morgenstern die Sonne ankündigt, die den vollen Tag bringt: so soll der Christ des prophetischen Wortes froh sein und es sich leuchten lassen, solange die schließliche Zukunft wie ein in Nacht gehülltes Wirrsal vor uns liegt, in dem man sich nicht zurecht zu finden vermag.« Das ist in dieser Deutung mit Recht scharf zum Ausdrucke gekommen, daß der von Jesu Parusie handelnde λόγος προφητικός nur die Zukunft erhellen könne. Neben solche Zustimmung treten aber folgende Einwendungen: 1) Nicht bloß sprachlich ist Hofmann im Unrecht, wenn er den τόπος αὔχμηρός deutet von einem struppigen, wildverwachsenen Orte, sondern auch rücksichtlich des Zusammenhangs. Der τόπος αὔχμηρός wird zur Not erhellt von dem prophetischen Worte, ganz von der ἡμέρα τοῦ κυρίου selbst. Heißt nun αὔχμηρός struppig, so würde Petrus der Ansicht sein, auch im Lichte der Erfüllung gleiche die Zukunft einem wildverwachsenen Orte; denn diese Eigenschaft eines Ortes bleibt dieselbe, mag das Licht nun schwach oder stark scheinen. Ein solcher Gedanke wäre aber doch der reine Widersinn. 2) ist zu beachten, daß der Verfasser es nirgends als seine Aufgabe ausgesprochen hat, die Leser über die Einzelheiten der Zukunft aufzuklären. Nur auf die Befestigung des Glaubens, daß der Herr komme, kommt es ihm an, nicht auf die Aufklärung über die Art der Parusie. Denn die Leser laufen nicht Gefahr, verkehrte Ansichten über die Parusie zu gewinnen, sondern den Glauben an dieselbe überhaupt zu verlieren. Wie stimmt damit, daß der Verfasser hier die Leser ermahnt, an der Hand des prophetischen Wortes sich in der dunkeln Zukunft zurechtzufinden? 3) aber wäre doch das offenbar auf den Wanderer, der einem bestimmten Ziel zustrebt, sich beziehende Bild auf die von dem Geiste der Christen zu durchforschende Zukunft sehr merkwürdig angewandt. Ich kann von der Empfindung nicht loskommen, daß sich das Bild auf die Lebenswanderung des Christen bezieht, auf der er straucheln und zu Falle kommen oder vom rechten Wege ab auf Irrwege geraten kann, während er den μιάσματα τοῦ κόσμου entflohen und auf den

1,19 Weg der Gerechtigkeit und Wahrheit gestellt, schliesslich Einzug halten soll in das ewige Königreich Christi.¹⁾

Aber kann denn von diesem Wege gesagt werden, dass ihn das prophetische Wort erhelle? Huther, welcher Schott tadelt, dass er sich über die Schwierigkeit der Anwendung dieses Bildes leichtfertig hinwegsetze, hat auf diese wichtige Frage keine Antwort, sondern bemerkt nur: »Darum thun die Christen wohl, dass sie auf dieses Wort achten, weil sie sich sonst im Dunkeln befinden würden.« Aber um was für ein Dunkel handelt es sich, um das der Zukunft oder das der Sünde? Wiesinger, auf den sich Huther beruft, meint das letztere. Aber inwiefern erhellt die Weissagung von Jesu Parusie das Dunkel der sündigen Welt, so dass die Gläubigen nun den Pfad wissen, den sie zu gehen haben? Hofmann hat den Finger darauf gehalten, dass Huther bemerkt hat: »Die Welt ist der dunkle Ort, der nur durch die Leuchte des göttlichen (näher: des prophetischen [!]) Wortes erhellt wird.« Dass der Mensch den Weg der göttlichen Gebote, die *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* einschlage, das ermöglicht ihm das göttliche Wort nicht, sofern es eine Prophezeiung zukünftiger Dinge, sondern sofern es eine Regel für das gegenwärtige Leben ist. Von der göttlichen *ἐντολή* gilt: *λύχνος τοῖς ποσὶν μου ὁ νόμος σου καὶ φῶς τοῖς τρίβοις μου* (LXX ψ 119, 105).²⁾ Der Hinblick auf die Verheissungen des prophetischen Wortes soll die Menschen treiben, im Lichte und nicht in der Finsternis zu wandeln,³⁾ aber die Menschen über böse und gut erleuchten, ihnen klar machen, wo der Weg der Sünde und der der Gerechtigkeit ist, das ist nicht Sache des *λόγος προφητικός*, sondern der *ἁγία ἐντολή*.⁴⁾ Gegen Schotts Ausführungen⁵⁾ aber ist zu bemerken, dass Vorbedingung

1) Vgl. 1,10. 2,15. 2,20. 1,4. 2,21. 2. 1,11.

2) Vgl. auch Psalm. 19,9. Qohel. 8,1. Joh. 1,9. Eph. 5,14.

3) Vgl. 1,5. 3,14. 17.

4) 2,21; vgl. auch 3,2.

5) »Solch ein Licht hat der Christ am prophetischen Worte, ein Licht, welches nicht den ganzen geschichtlichen Raum um ihn her und bis zum schliesslichen Ziele nach all seinen einzelnen Momenten in voller, heller

für gottgefälliges Handeln nicht Kenntniss des Verlaufs der Geschichte, sondern Verständniss des göttlichen Willens ist.¹⁾

So will es nach keiner Seite hin gelingen, dem fraglichen Bilde in dem vorliegenden Zusammenhange seine Stelle zu sichern. Die Schwierigkeiten mehren sich aber noch, wenn man die bisher aufser Betracht gelassenen Worte *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* ins Auge faßt. Dieselben verlassen nicht blofs die bisher festgehaltene bildliche Vorstellung, sondern machen auch eine Deutung derselben unmöglich. Eine Erleuchtung der Herzen stimmt doch nicht zu dem Bilde, das sich auf die Erleuchtung der Zukunft oder, nach der gewöhnlichen Deutung, auf die des Weges durch die Welt bezieht. Vortrefflich bemerkt Hofmann: »Was soll man unter dem Anbruche des Tages und Aufgange des Morgensternes verstehen, wenn damit etwas gemeint ist, das in den Herzen der Leser vorgeht? Man sagt, der Tag, der in ihren Herzen anbreche, sei Reflex des Tages der Wiederkunft Christi. Aber von einem Reflexe, der also auch ein Reflex des Morgensternes wäre, ist doch keine Rede. Das erste Aufleuchten der Tageshelle kündigt den vollen Tag und den Aufgang der Sonne an; es müßte also, was in ihren Herzen vorgeht, nicht ein Reflex, sondern der Beginn der Wiederkunft Christi sein, wobei sich nichts denken läßt. Und daß *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* nicht heißen kann, es solle den Lesern so ums Herz sein, als sei schon der nächste Tag der letzte, wird nicht erst bewiesen zu werden brauchen.«

Die durch die Worte *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* gegebene Schwierigkeit sucht nun Hofmann dadurch zu beseitigen, daß er

Wirklichkeit sichtbar dastehen, sondern ihn in seinen weiteren Einzelheiten dunkel, unbekannt bleiben läßt, welches aber doch um den es haltenden Christen herum insoweit hell macht, daß er seine christliche Selbstbethätigung, die innere des Glaubens und Hoffens, wie die äußere des Wandels, in einer Weise vollziehen kann, wonach sie im vollen Lichte des erwarteten Vollendungsmorgens nicht als falsch und vergeblich, sondern als richtig, des angestrebten Erfolges der Verklärung würdig erfunden werden wird.«

1) Calvin, auf den sich Schott beruft, redet immer nur von der scriptura und dem verbum divinum.

1,19 dieselben mit dem folgenden Satze verbindet. Dadurch kommt aber nur eine von den Konstruktionen zu stande, die Hofmann so oft herstellt und die doch durchaus dem Gefühle für den Rhythmus der Rede widersprechen. Überdies läßt der von *γινώσκοντες* abhängige Objektsatz gar nicht erkennen, weshalb die Erkenntnis, um die es sich hier handelt, mit so besonderer Betonung als eine herzliche hingestellt werden sollte. Diesen Vorwurf wird man Schott nicht machen können, der *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* mit *ὃ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες* verbindet. Aber diese Verbindung ist wegen des langen dazwischen tretenden Satzes unmöglich. Dieses Bedenken wird auch nicht gehoben, wenn man mit Tregelles das ganze Bild in Parenthese schließt oder mit Ewald meint, dasselbe entstamme einem damals viel gesungenen Kirchenliede. Dagegen laufen alle jene Bedenken sowie die Versuche, denselben abzuhelpen, zu dem Schlusse zusammen, daß das Bild von der Leuchte, die an einem finstern Orte scheint bis zum Anbruch des Tages, eine durch Mißverständnis des Zusammenhanges entstandene Randbemerkung ist, die später an falscher Stelle, nämlich vor statt hinter *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, in den Text gekommen ist. Der Glossator verstand des Verfassers Äußerung über den *λόγος προφητικός* allgemein von dem göttlichen Worte und machte deshalb seinen an Psalm 119, 105 und 4 Esra 12, 42¹⁾ anklingenden Zusatz. Somit werden die Worte *ὡς λύχνῳ — ἀνατείλῃ* aus dem Texte zu entfernen sein.

1,20 An *προσέχοντες* schließt sich ein neuer Partizipialsatz: *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες*. Huther bemerkt dazu: »Dadurch will der Verfasser seine Leser auf den Punkt hinweisen, den sie bei ihrem *προσέχειν* vornehmlich zu bedenken haben;« und ähnlich fordert Wiesinger, daß die betreffenden Worte hier nicht anders zu deuten seien als 3,3, nämlich ein Erfordernis einführend, ohne

1) »tu enim nobis superasti ex omnibus prophetis, sicut botrus de vinetia et sicut lucerna in loco obscuro.« Es ist sehr voreilig geurteilt, wenn Hilgenfeld (Einleitung 766) den Gleichklang beider Stellen ohne weiteres als Aneignung der Esra-Stelle durch den Verfasser von 2 Petrus erklärt.

welches das *προσέχειν* nicht wohlgethan wäre.¹⁾ Diese Auffassung ^{1,20} beachtet nicht, daß es sich hier nicht wie 3,1 ff. um eine Ermahnung zu einem bestimmten Verhalten von Seiten der Leser handelt, sondern um ein Urtheil über ein angenommenes Verhalten derselben: »Ihr thut wohl, wo ihr euch im Glauben an den *λόγος προφητικὸς* anschließt.« Neben das so gefaßte *προσέχοντες* tritt aber *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* nicht als ein zweiter Zug aus dem Verhalten der Leser, das wohlgethan sein würde, — wie Pott meint, der ein *δέ* ergänzt und das Partizip im Sinne von *δεῖ γινώσκειν ὑμᾶς* faßt —, sondern als Angabe der Erkenntnis, welche dem mit *προσέχειν* beschriebenen Verhalten der Leser zu Grunde liegen wird: »Ihr thut wohl, wo ihr euch an das prophetische Wort haltet, von der Erkenntnis vor allem beseelt.«

Man würde diesen selbstverständlichen Anschluß von V. 20 an das Vorhergehende wohl nicht so häufig mißverstanden haben, hätte man den folgenden Objektssatz nicht meistens falsch gedeutet. Denn wenn in demselben ausgesagt sein soll entweder, die Propheten hätten ihre eigene Weissagung nicht zu deuten vermocht,²⁾ oder, die Weissagung habe nicht zugleich ihre Auflösung bei sich,³⁾ oder, die Menschen könnten die Prophezeiungen nicht deuten,⁴⁾ oder gar, die Weissagung erfülle sich nicht infolge menschlicher Deutung,⁵⁾ so ist allerdings nicht zu begreifen, falls man nicht lange Gedanken zwischenein schieben will, inwiefern solche Erkenntnis die Voraussetzung sein kann für den gläubigen Anschluß der Leser an das prophetische Wort. Diese Schwierigkeit hebt sich allerdings, wenn man mit Huther den Sinn dieser dunklen Stelle so versteht,

1) So die meisten neueren Ausleger.

2) So schon Occumenius: *ἤδεσαν μὲν καὶ συνέσαν τὸν καταπεμπόμενον αὐτοῖς προφητικὸν λόγον, οὐ μέντοι καὶ τὴν ἐπίλυσιν αὐτοῦ ἐποιούντο*. Vgl. die gründliche Widerlegung dieser Ansicht bei Wiesinger.

3) So Brückner, Dietlein, Bisping; gut widerlegt von Wiesinger.

4) So die meisten Erklärer bis auf Hofmann. Gegen dieselbe spricht, vom Zusammenhange und der unten zu erörternden Deutung von *ἐπίλυσις* abgesehen, die Beziehung von *ἰδίᾳς* auf ein gar nicht genanntes Nomen.

5) So Keil, dessen Ansicht mir räthselhaft ist. Weissagung und Erfüllung der Weissagung ist doch nicht dasselbe.

1,20 dafs die Weissagung nicht das Produkt menschlicher Deutung der Zukunft sei. Aber freilich, die Einwendungen, welche man gegen diese Erklärung erhoben hat, sind bis heute unwiderlegt.¹⁾

Wenn ich mich nicht täusche, so hat die grofse Mannigfaltigkeit der einander befehdenden Ansichten und die scheinbare Aussichtslosigkeit ihrer Vereinigung den Grund in der unrichtigen Erklärung des Begriffes *ἐπίλυσις*. Dafs die Deutung desselben im Sinne von »Auslegung« längst als die eigentliche crux dieser Stelle empfunden ist, bezeugt besonders auch die Thatsache, dafs man zu Konjekturen wie *ἐπηλύσεως* oder *ἐπελεύσεως* seine Zuflucht genommen hat.²⁾ Es bedarf derselben nicht, sondern nur der Begründung einer längst gegebenen Erklärung, welche von den Neuerern kurz, mit Hinweis auf die bereits von Wolf angeblich besorgte Widerlegung derselben, abgewiesen wird. Nach Hardt, Joach. Lange, Storr hat *ἐπίλυσις* hier nicht den Sinn von »interpretatio«, sondern von »dissolutio«. Wolf bemerkt dagegen: »Id unum monebo, mirari me, quod viri illi docti ne unum hactenus vel ex sacris vel ex profanis scriptoribus locum attulerint, quo constet, *ἐπιλύειν* idem esse quod destruere. Quae enim hanc in rem promunt loca, ea ad *λύειν* vel *καταλύειν* pertinent.«

Es bedarf dieser Punkt einer genaueren Untersuchung. An sich bedeutet *ἐπιλύειν* weder deuten noch vernichten, sondern auflösen; die speziellere Bedeutung ist bedingt durch das Objekt, worauf es sich bezieht. In dieser Hinsicht bemerkt Hofmann durchaus richtig: »Wenn *ἐπιλύειν* oder *ἐπιλύεσθαι*, wie auch *διαλύειν* vorkommt, etwas gleichsam Verknottetes zum Objekte hat, eine schwierige Frage oder ein Rätsel oder eine Bildrede oder einen bedeutsamen Traum, so heifst es, die Frage beantworten, das Rätsel lösen, die Bildrede auslegen, den Traum deuten.« Aber kommt denn an dieser Stelle die *προφητεία* als etwas der Erklärung Bedürftiges in Betracht? Der Satz *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται* spricht doch die

1) Vgl. die Bemerkungen Wiesingers und Hofmanns, besonders in Bezug auf *ἐπίλυσις* und *γίνεται*.

2) So Grotius und Heinsius.

Erkenntnis derer aus, die sich an die Prophezeiung von Jesu Parusie 1,20 halten, es kann mithin *πᾶσα προφητεία γραφῆς* nur nach einer Seite in Betracht kommen, die auf den *λόγος προφητικός* Anwendung finden kann. Als etwas Dunkles, der Erklärung Bedürftiges kommt aber die Weissagung von Jesu Parusie weder hier noch irgendwo im ganzen Briefe in Betracht, wie es sich denn auch den Irrlehrern gegenüber nicht um falsche Deutung, sondern um Verwerfung derselben handelt. Ja, in dem als Glosse ausgeschiedenen Satze *ὥς λύχνῳ κτλ.* sah Hofmann dieselbe als das Mittel beschrieben, welches das Wirrsal der Zukunft zu entwirren fähig sei. Betont hat der Verfasser in V. 19 die Festigkeit des Wortes, auf Grund welches er und seine Genossen den Lesern die *δύναμις καὶ παρουσία* Jesu verkündet haben. So wird man erwarten dürfen, daß auch bei den Lesern der Grund für den gläubigen Verlaß auf dieses Wort nicht irgend eine Überzeugung in betreff der Auslegung desselben, sondern die Erkenntnis von der Unauflösbarkeit d. i. der Unzerstörbarkeit desselben sei. Der Gedanke ist aber, wenn man *ἐπίλυσις* in dem besprochenen Sinne faßt,¹⁾ wirklich in den Worten *ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται* ausgesprochen: Keine Prophezeiung der Schrift ist der Art, daß sie vernichtet werden könnte. Die Parallelen zu diesem Gedanken auf neutestamentlichem Gebiete sind bekannt: Joh. 10,35: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*, Matth. 5,17 f.: *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου.* Direkt auf Jesu Weissagung von seiner Parusie angewendet findet sich dieser Gedanke Matth. 24,35: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.*

Nur von einer Schwierigkeit wird diese Erklärung gedrückt, aber freilich ebenso die oben zurückgewiesenen Deutungen dieser

1) Daß *ἐπιλύειν* wirklich in diesem Sinne vorkomme, wird von Wolf zwar verneint, zeigt aber jedes gröfsere Lexikon; vgl. Lysias IV ed. Bekker in oratt. att. 25,33. Lucian. ed. Jakobitz bis acc. 30.

1,20 Stelle. Ich gestehe aufrichtig, für *ιδίας* keine mir genügende Erklärung zu haben. Man bezieht dasselbe gewöhnlich entweder auf diejenigen, denen die Weissagung gegeben ist, oder auf die Propheten selbst. Gegen beides ist einzuwenden, daß ja das Nomen, auf das *ιδίας* sich beziehen soll, garnicht genannt ist. Denn auch auf die Angeredeten kann sich *ιδίας*, wenn *ἐπίλυσις* interpretatio bedeutet, nicht allein, wenn es dissolutio heisst, gar nicht beziehen. Man müßte, wie Wiesinger richtig bemerkt, hinter *ιδίας* ein *τῶν προφητῶν* oder *τῶν ἀνθρώπων* erwarten. Dazu kommt, wie bereits zu V. 3 bemerkt und nachgewiesen ist, daß *Ἰδιος* im 2. Petrus-Briefe allein stehend nicht stärker ist als das einfache Possessivpronomen — vgl. 1,3. 2,16. 22 (!). 3,16 —, wenn es aber im Sinne des deutschen »eigen« gebraucht wird, noch eine verstärkende Näherbestimmung bei sich hat, wie 3,3: *κατὰ τὰς ιδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι* oder 3,16: *πρὸς τὴν ιδίαν αὐτῶν ἀπόλειαν*. Somit besteht keine Möglichkeit *ιδίας* anders als im Sinne eines einfachen *αὐτῆς*, auf *προφητεία* zurückgehend, zu erklären. Daß bei dieser Auffassung die Erklärung von *ἐπίλυσις* durch interpretatio ganz unmöglich ist, zeigen die neueren Kommentare. Aber auch bei der Deutung von *ἐπίλυσις* durch dissolutio ergibt sich kein genügender Sinn. Denn daß die Auflösung, welcher der *λόγος προφητικὸς* nicht verfallen wird, seine eigene ist, versteht sich doch wohl von selbst. *ιδίας* scheint mithin überflüssig zu stehen.

Wie diesem Mangel abzuhelfen sei, vermag ich nicht zu sagen; man müßte sich denn zu einer leichten Konjektur entschließen, indem man *ΙΔΙΑC* als einen Schreibfehler für *ΑΓΙΑC* ansähe. Diese Konjektur erscheint sehr naheliegend, wenn man auf die Bezeichnung der Propheten in unserm Briefe achtet, die jedesmal das Attribut *ἅγιος* erhalten, — *ἅγιοι Θεοῦ ἄνθρωποι* 1,21; *ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν* 3,2 — sowie auf die Bezeichnung des dem prophetischen Worte parallel stehenden¹⁾ Gebotes Christi als *ἁγία ἐντολή*.²⁾ Auch dürfte auf die ähnliche Wendung

1) Vgl. 3,2.

2) 2,21.

Röm. 1,2: ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν 1,20
 γραφαῖς ἁγίαις, hingewiesen werden.

Dafs die mit *ιδίας* verbundene Schwierigkeit die gegebene 1,21
 Deutung von *ἐπίλυσις* nicht in Frage stellt, wird, abgesehen von
 dem oben Bemerkten, auch durch das Verhältniß von V. 21 zu 20
 gesichert. Ersterer spricht den Satz aus, dafs das prophetische
 Wort nicht durch Menschen, sondern durch Gott gewirkt sei. Aber
 wie kann diese Behauptung zur Begründung des Satzes von der
 Dunkelheit des prophetischen Wortes verwandt werden? Am erträg-
 lichsten würde sich V. 21 noch an die Fassung von V. 20 an-
 schliessen, welche *ιδίας* auf die Propheten bezieht, insofern sich
 die Dunkelheit der Prophezeiung für den Prophezeienden selbst
 dadurch erklären könnte, dafs nicht er selbst geredet hat, sondern
 Gott aus ihm. Aber — und dies Bedenken teilt diese Auffassung
 mit der, welche *ιδίας* auf die Menschen, denen die Prophezeiung
 gilt, bezieht — welcher notwendiger Zusammenhang besteht
 denn zwischen der ganz allgemein ausgesprochenen Dunkelheit des
 prophetischen Wortes und seiner Abstammung von Gott? Wie
 kann jene durch diese ihre Erklärung finden? Man antwortet
 darauf im Sinne des paulinischen Wortes: *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ*
δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν,
*καὶ οὐ δύναται γινῶναι.*¹⁾ Aber davon, dafs sich die Dunkelheit
 des *λόγος προφητικὸς* nur auf das Verständniß des *ἄνθρωπος*
ψυχικός beziehe, ist doch in V. 20 nichts zu lesen. Vielmehr wird
 man sagen dürfen, wenn *ιδίας* sich auf die *ἄγιοι Θεοῦ ἄνθρωποι*
 bezieht oder auf die Leser, von denen Petrus aussagt: *εἰδότας*
καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθείας, für solche gelte
 das andere Pauluswort: *ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα*. Ganz
 einfach ist dagegen der Anschluß von V. 21 an V. 20, wenn in
 letzterem von der Festigkeit und Unauflösbarkeit des prophetischen
 Wortes geredet wird. Diese Eigenschaft hat es allein deshalb,
 weil es von Gott stammt: *πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος καὶ πᾶσα*
δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ
*ἄνθος ἐξέπεσεν· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*²⁾

1) 1 Kor. 2, 14. 2) 1 Petr. 1, 24 f.

1,21 »Nicht durch menschlichen Willen ward jemals Weissagung gebracht, sondern vom heiligen Geiste getrieben haben heilige Gottesmenschen geredet« — diese Übersetzung steht freilich in Widerspruch mit der von Tischendorf und Hort sowie den meisten der neueren Erklärer angenommenen Textgestalt. Aus der Menge der Varianten in betreff der hinter ἐλάλησαν folgenden Worte ragen zwei hervor, um die es sich bei Feststellung des Textes eigentlich nur handeln kann: 1) ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι, bezeugt von BP min, syr^p, arm, Promiss, Fulg; 2) ἄγιοι θεοῦ ἄνθρωποι, bezeugt von ~~κ~~ KL min, darunter 13 und 31, cat, Oec, syr^{hobl}, vulg, Fulg (bis); außerdem A, welcher vor θεοῦ ein τοῦ liest, und sah, welcher θεοῦ ausläßt. — Als Komposition aus beiden Varianten erscheint die Lesart ἀπὸ θεοῦ ἄγιοι ἄνθρωποι, bezeugt von C, min, Did, Theoph (ὕπό), aeth (sancti homines qui ex deo), copt (homines ex voluntate dei in spiritu sancto). Vergleicht man die äusseren Zeugen, so haben Lachmann und Tregelles mit Recht die zweite der genannten Varianten in ihren Text aufgenommen. Aber auch die inneren Gründe sprechen für dieselbe. Nehme ich an, daß die Varianten infolge eines Schreibversehens entstanden sind, so ist ebenso leicht denkbar, daß ΑΠΘ aus ΑΓΙΟΙ entstanden ist, als das Umgekehrte. Nehme ich aber eine absichtliche Änderung an, so liegt die Annahme näher, daß man ἀπό aus ἄγιοι gemacht hat. Hofmann, Wiesinger, Keil u. a. urteilen allerdings umgekehrt. Sie meinen, die Lesart ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι habe bedenklich erscheinen können. Aber weshalb? Hofmann meint, das ἄνθρωποι stehe so kahl da ohne jede Näherbestimmung. Aber diese Kahlheit findet Wiesinger gerade recht passend: »Diese Lesart«, so meint er, »empfiehlt sich als schärfer antithetisch.« Da nun aber die Antithese zwischen Gott und Mensch den fraglichen Worten vorangegangen ist, so ist es begreiflich, wie man dieselbe auch in das Subjekt von ἐλάλησαν hineinzutragen sich veranlaßt fühlen konnte. ἄγιοι θεοῦ ἄνθρωποι, eine Bezeichnung der Propheten,¹⁾ würde sich als Korrektur nur aus einem Blicke auf 2,1: ἐγένοντο δὲ καὶ

1) Vgl. z. B. 1 Reg. 17,24; auch 1 Tim. 6,11. 2 Tim. 3,17.

ψευδοπροφηται ἐν τῷ λαῷ, erklären, was an sich schon weniger 1,21
naheliegend ist als eine Korrektur auf Grund des Vorhergegangenen,
was aber hier ganz besonders unwahrscheinlich ist, weil schon bei
der alten Einteilung der neutestamentlichen Bücher in *κεφάλαια*
mit 1,21 das zweite unseres Briefes sein Ende hatte.

Von dem Worte der heiligen Gottesmenschen, hinsichtlich 2,1
welches Petrus seinen Lesern gesagt hatte: »Ihr thut wohl, wo ihr
euch daran haltet«, wendet er sich in 2,1 zu dem Gegenbilde der
wahren Propheten: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφηται ἐν τῷ λαῷ*.
Neben solchen, die vom heiligen Geiste getrieben redeten, gab es
im Volke Israel, das mit selbstverständlicher Kürze *ὁ λαός* genannt
wird, auch solche, die sich fälschlich für Propheten ausgaben.
Diese Erscheinung vergleicht der Verfasser mit einer ähnlichen,
welche er den Lesern voraussagt: *ὥς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδο-*
διδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας. Falsche
Lehrer werden in ihrer Mitte sein. Was es aber um diese sei, sagt der
den Begriff *ψευδοδιδάσκαλοι* erklärende mit *οἵτινες* beginnende
Satz.¹⁾ Beachtet man dieses Verhältniß des Relativsatzes zum Vorher-
gehenden, so kann der Sinn desselben nicht zweifelhaft sein. Man
streitet darüber, was die Bedeutung von *αἰρέσεις* sei; die einen²⁾
behaupten »Ketzereien«, die anderen³⁾ »Sekten«. Dafs sonst im
Neuen Testamente *αἵρεσις* immer im Sinne von Sekte steht, ist nicht
zu leugnen.⁴⁾ Aber ebenso unbestreitbar ist, dafs der vorliegende
Satz, wenn es sich in demselben um die Erläuterung des Begriffes
ψευδοδιδάσκαλοι handelt, doch wohl zunächst von ihrer Lehr-
thätigkeit und nicht von ihrem Streben, durch solche Lehre Sekten
zu stiften, reden muß. Ebenso ist nicht zu leugnen, dafs *παρεισ-*
άγειν sich natürlicher verbindet mit einer Lehre, die in den be-
treffenden Kreis hineingebracht wird, als mit einer Sekte, die erst
durch die hineingebrachte Lehre daselbst gestiftet wird. Aber freilich,
eine andere Frage ist, ob *αἵρεσις* hier bereits in dem speziellen Sinne

1) Vgl. Steinfals, Wiesinger, Schott.

2) So de Wette, Huther, Bisping, Ewald, Reuß u. a.

3) So Brückner, Schott, Wiesinger, Hofmann, Keil u. a.

4) Vgl. Act. 5, 17. 15, 5. 24, 14. 26, 5. 28, 22. 1 Kor. 11, 19. Gal. 5, 20.

2,1 gebraucht wird, den es in der späteren christlichen Litteratur hat, »Irrlehre, Ketzerei«. Ich kann nun allerdings Hofmann und Zahn¹⁾ nicht beistimmen, wenn sie de Wettes Behauptung, schon in den ignatianischen Briefen finde sich diese spätere Bedeutung von *αἵρεσις*, verneinen. Aber gerade ein Vergleich jener ignatianischen Stellen mit der vorliegenden zeigt, daß hier *αἵρεσις* noch nicht im übeln Sinne auftritt.

Ursprünglich bedeutet *αἵρεσις* nichts anderes als »Wahl«, dann: das Objekt der Wahl, sei es nun eine Ansicht, die man hat, oder eine Gemeinschaft, in der man lebt. Heißt es Ansicht, Meinung, so liegt in dem Begriffe ursprünglich gar nicht das Abweichen von einer anderen oder gar von der rechten Ansicht, sondern nur das Vertreten einer eigenen. Wie aber von hier aus die Vorstellung der Eigenwilligkeit, ja der Widerwilligkeit entstehen konnte, liegt auf der Hand. Wenn nun Ignatius ad Trall. VI, 1 bemerkt: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ, μόνῃ τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθαι, ἀλλοτριὰς δὲ βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις*, so ist deutlich, daß *αἵρεσις* hier als terminus technicus für die von der christlichen Lehre abweichende Ansicht gebraucht wird.²⁾ Das Gleiche gilt von Eph. 6,2: *Αὐτὸς μὲν οὖν Ὁνήσιμος ὑπερεπαινεῖ ὑμῶν τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν, ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε, καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ. ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετε τινος πλέον, εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ.*³⁾ Anders

1) Patrum apostol. opera II, S. 49.

2) Zahn bemerkt freilich zu *αἵρεσις*: Ista vox apud Ignatium nusquam non nativam suam prodit vim; neque enim doctrinam pravam, sed factionem significat eorum, qui doctrinae cuilibet addicti, a reliquis segregati sint. Aber die ursprüngliche Bedeutung von *αἵρεσις* ist gar nicht Sekte. Wenn er aber außerdem zu *βοτάνης* hinzufügt: Distinguendum est inter plantam vel arbustum et fruges inde natas, quibus quis vesci possit, i. e. inter homines sive a deo sive a diabolo formatos et sermones, mores, opera, quae illi ex se gignunt — so zeigt doch der Gegensatz zwischen *τῇ χριστιανῇ τροφῇ* und *ἀλλοτριὰς βοτάνης*, daß *βοτάνη* hier vom lateinischen Übersetzer richtig mit herba wiedergegeben ist.

3) Daß *αἵρεσις* hier nicht Sekte, sondern irrigte Ansicht bedeutet, erhellt besonders aus den Schlufsworten, in denen nicht die Zugehörigkeit zu Christus (vgl. 1 Kor. 1,12), sondern das Hören auf seine Worte betont wird.

aber liegt die Sache in der petrinischen Stelle. Während bei 2,1 Ignatius *αἵρεσις* beide Male ohne eine Näherbestimmung steht, schreibt Petrus *αἱρέσεις ἀπωλείας*. Frommüller meint nun freilich: »Durch den Zusatz *ἀπωλείας* verstärkt Petrus das, was schon im Begriff der *αἵρεσις* liegt. Nicht alle Häresieen sind gleich verderblich, nicht alle führen so entschieden ins Verderben.« Allein zunächst liegt, wie gesagt, die Vorstellung des Irrtümlichen und Verderblichen nicht schon in dem Begriffe *αἵρεσις*, vielmehr erhält dieser seine nähere Bestimmung durch den Zusammenhang. Ferner aber ist der Satz *οἵτινες κτλ.* nicht eine Aussage über das Treiben ganz besonders schlimmer Irrlehrer, sondern eine Aussage über Irrlehrer im allgemeinen, welche Petrus mit den alttestamentlichen falschen Propheten im allgemeinen vergleicht. So wird *ἀπωλείας* dazu dienen sollen, dem Begriffe die Näherbestimmung zu geben, die er als von den Irrlehrern gebraucht, nötig hat. Dann aber kann *αἵρεσις* hier nichts anderes bedeuten als »Meinung, Ansicht«. Sie bringen in die Gemeinde Ansichten, welche den, der sie befolgt, ins Verderben stürzen. So wenig in den Verbindungen: *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας*, *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης*, *ἡ ὁδὸς* bereits den prägnanten Sinn hat, in dem es als die Bezeichnung des Christentums Act. 19,9. 23 begegnet — steht doch daneben *ἡ ὁδὸς τοῦ Βαλαάμ* — so wenig hat *αἵρεσις* in unserer Stelle bereits die Bedeutung Häresie.¹⁾

Das Verb *παρεισάγειν* bedeutet ganz entsprechend dem *παρεισφέρειν* 1,5, daß die Irrlehrer ihre Ansichten der Gemeinde darreichen neben der der Gemeinde von seiten ihrer rechten Lehrer zugewendeten Predigt der *ἐντολὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Wenn nun der Verfasser fortfährt *καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν*, so sollte sich eigentlich von selbst verstehen, daß diese Worte sich nicht an den den Begriff *ψευδοδιδάσκαλοι* ausführenden Satz anschließen können.²⁾ Enthalten dieselben doch

1) Für die Bedeutung von *αἵρεσις* vgl. die Lexika von Pape und Passow, besonders das von Grimm; auch Weifs, S. 303.

2) So die große Mehrzahl der neueren Ausleger.

2,1 den Hinweis auf eine ganz spezielle Sünde und ein ganz eigenartiges Verderben, beides doch gewiß nicht Charakterzüge für das Bild von *ψευδοδιδάσκαλοι* überhaupt. So haben denn einige Exegeten¹⁾ die Verbindung mit *ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι* vorgezogen. Aber freilich, diese wie jene muten ganz getrost dem Verfasser einen vollständigen logischen Unsinn zu. Schon Ullmann²⁾ hat in Befolgung dieser Konstruktion einen sehr triftigen Einwand gegen den Übergang von Kap. 1 zu 2 ausgesprochen: »Der Verfasser kommt von den echten Propheten, den wahren Gottesmännern, auf die falschen Propheten zu sprechen, die es auch unter dem jüdischen Volke gegeben habe. Eigentlich ist es ihm aber nur darum zu thun, durch irgend einen schicklichen Übergang die Irrlehrer in den christlichen Gemeinden zu berühren, bei welchen er nun den ganzen Abschnitt hindurch verweilt. Man sieht durchaus nicht ein, warum die ehemaligen falschen Propheten unter den Juden erwähnt werden. Um der Sache willen konnte der Verfasser dieses nicht thun, denn sonst würde er doch irgend etwas, sei es auch das Kleinste und Unbedeutendste, von ihnen berichten. Er sagt aber bloß, daß es solche falsche Propheten gegeben habe. Das wußte jedermann von selbst; darum bräuchte er ihrer gar keine Erwähnung zu thun.« Ich weiß wirklich nicht, was man gegen diese Entgegnung einwenden will. Es scheint mir im Gegenteil von Ullmann noch sehr milde geurteilt, wenn er V. 1 »eine ziemlich luftige Brücke« zur Verbindung der beiden Kapitel nennt. Derselbe ist vielmehr bei der herkömmlichen Konstruktion ein logischer Unsinn, wie bereits oben bemerkt ist, und wie die Erklärer selbst, wenn auch etwas verschämt, zugestehen. Denn wenn die Worte *καὶ τὸν ἀγοράσαντα κτλ.* anknüpfen an den Satz *ὡς καὶ ἐν ὑμῖν κτλ.*, oder gar an *οἵτινες κτλ.*, so hat Huther recht mit seiner Bemerkung zu *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφήται ἐν τῷ λαῷ*: »Dieser Satz, der Form nach Hauptsatz, ist dem Gedanken nach Nebensatz! wie es

1) So Frömmüller, Reufs, früher Huther.

2) Der zweite Brief Petri, S. 51 f.

auch Pseudopropheten im israelitischen Volke gab, so wird es auch 2,1 bei euch u. s. w.« Desgleichen Dietlein: »Der Gedankenfortschritt liegt in diesem Nachsatze; wir würden im Deutschen umgekehrt sagen: aber freilich, wie es schon neben den Propheten des alten Bundes Lügenpropheten gab, so auch unter euch Lügenlehrer.«¹⁾ Aber seit wann gelten denn für die griechische Sprache andere logische Gesetze als für die deutsche?!²⁾

Es kann doch wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die auf die Beschreibung der *ψευδοδιδάσκαλοι* folgenden Sätze mit ihren ganz speziellen Aussagen den Hauptgedanken fortführen. Man würde das auch wahrscheinlich nicht so sehr verkannt haben, wenn der Verfasser hier nicht aus der Konstruktion gefallen wäre.

Das ist nämlich wirklich der Fall, wie auch Dietlein, Schott, Reufs u. a. geradezu aussprechen, während Huther wenigstens die Möglichkeit solcher Erklärung zugiebt. Andere bemühen sich freilich noch immer, durch allerlei Konstruktionskunststücke einer anakolutischen Satzbildung zu entgehen. So Hofmann, der die Worte *καὶ τὸν ἀγοράζαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι* eng mit dem vorhergehenden Relativsatz verbindet als Fortsetzung in der Schilderung des Treibens der Irrlehrer und dann die folgenden Worte *ἐπάγοντες κτλ.*, welche von ihrem Schicksale handeln, Näherbestimmung zu dem ganzen Abschnitte *οἵτινες — ἀρνούμενοι* sein läßt. Aber freilich, nicht nur ist gar nicht einzusehen, weshalb dann nicht statt *ἀρνούμενοι* das Verbum finitum gebraucht ist, sondern auch, bei der richtigen Fassung von *αἱρέσεις ἀπωλείας*, inwiefern der Satz *καὶ τὸν ἀγοράζαντα κτλ.* etwas bringt, was zu dem Vorhergehenden hinzukommt; er verhält sich vielmehr zu dem Vorhergehenden wie das Spezielle zum Allgemeinen.

1) Ganz ebenso urteilen Bisping, Schott und auch Hofmann u. a.

2) Schotts Erklärung für jene Emanzipation des Verfassers von der Logik ist der Erwähnung wert: »So sehr ist der Verfasser von dieser Anschauung der Gemeinde als des neutestamentlichen Israel durchdrungen, daß er dem Teil der vergleichenden Aussage, der von Israel handelt, den Hauptsatz einräumt, während er nach dem Gedankenverhältnisse eigentlich den vergleichenden Nebensatz mit *ὡς* bilden sollte.«

- 2,1 Andere verstehen die Worte *καὶ τὸν ἀγοράδαντα κτλ.*, indem sie *καί* durch sogar übersetzen, als Erläuterung des Vorhergehenden und lassen dann *ἐπάγοντες* eine Aussage bringen über die Folgen des in dem Relativsatze und seiner partizipialen Näherbestimmung geschilderten Treibens. Aber würde bei dieser Auffassung nicht statt des Partizipialsatzes *ἐπάγοντες κτλ.* ein selbständiger etwa mit *καὶ οὕτως* eingeleiteter Satz zu erwarten sein? Andere verstehen die beiden fraglichen Partizipialsätze als Näherbestimmung der zwei in dem Relativsatze ausgesprochenen Momente. Allein der Relativsatz ist ja selbst bereits Näherbestimmung des Begriffes *ψευδοδιδάσκαλοι*; ferner bringen die Partizipialsätze nicht eine Näherbestimmung des Begriffes *αἱρέσεις ἀπωλείας*, sondern eine Beschreibung über die Art der in einem besonderen Falle auftretenden *αἵρεσις* und *ἀπώλεια*, ein Gedanke, den man in einem selbständigen Satze ausgedrückt erwarten müßte; endlich würde man in diesem Falle die beiden Partizipialsätze nicht asyndetisch nebeneinander gestellt erwarten, so daß es unklar bleibt, ob sie einander koordiniert oder subordiniert sind, sondern mit *καί* verbunden. Andere lassen das Partizipium *ἐπάγοντες* sich eng an den Relativsatz anschließen und dem *ἀρνούμενοι* subordiniert sein. Aber dann würde man entweder eine Umstellung der Partizipien oder statt des letzteren ein Verbum finitum fordern müssen. Frommüller endlich glaubt mit seinem Anschlusse der beiden Partizipialsätze an *ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι* der ganzen Kalamität aus dem Wege zu gehen. Schade nur, daß das *καί*, welches die zweite Bezeichnung der betreffenden Menschen an die erste, *ψευδοδιδάσκαλοι*, anreihen soll, zwischen der zweiten und dritten fehlt. Frommüller meint freilich, das erkläre sich daraus, daß *ψευδοδιδάσκαλοι* und *ἀρνούμενοι τὸν δεσπότην* zwei verschiedene Klassen von Verführern bezeichneten, hinsichtlich derer mit *ἐπάγοντες κτλ.* bemerkt werde, welch ein Geschick ihrer warte. Allein er selbst macht diese seine Erklärung zu nichts, wenn er die zweite Klasse nur eine Spezies der ersten nennt. Richtiger würde man freilich sagen, *ψευδοδιδάσκαλοι* bezeichne die Betreffenden hinsichtlich ihrer Lehrthätigkeit, *ἀρνούμενοι* hin-

sichtlich ihrer Lebensweise,¹⁾ ἐπάγοντες hinsichtlich ihres Geschicks. 2,1
Dann aber könnte ein καί zwischen dem zweiten und dritten
Begriffe so wenig fehlen wie zwischen dem ersten und zweiten.

Es werden diese Erörterungen gezeigt haben, daß es nicht
exegetische Leichtfertigkeit war, sondern Folge eines gesunden
exegetischen Gefühles, wenn verschiedene Erklärer annahmen, in
den besprochenen Partizipialsätzen liege eine Konstruktions-Unregel-
mäßigkeit vor. Bleibt aber bestehen, was ich oben ausgeführt
habe über die Unmöglichkeit der Verbindung dieser Sätze mit den
Aussagen über die zum Vergleich mit den ψευδοπροφήται her-
beigezogenen ψευδοδιδάσκαλοι, so ist es unrichtig, wenn man
den inkorrekt zum Ausdruck gekommenen Gedanken des Verfassers
so ausführt: »Und werden, den Herrn, der sie erkaufte hat, ver-
leugnend, über sich ein schnelles Verderben bringen.« Vielmehr
werden die fraglichen Sätze, welche den Hauptgedanken ἐγένοντο
δὲ καὶ ψευδοπροφήται ἐν τῷ λαῷ fortführen, ursprünglich so
gedacht sein: »Und haben, den Herrn, der sie erkaufte hat, ver-
leugnend, über sich ein schnelles Verderben gebracht.« Von
dieser Konstruktion ist der Verfasser aus leicht ersichtlichem Grunde
abgekommen. Nach V. 2 und 3 sind die Pseudopropheten typisch
für zukünftige Erscheinungen in zwei Punkten, in ihrer unsitt-
lichen Lebensweise und in ihrem traurigen Geschehe. Dem ent-
spricht es nicht, daß der Satz τὸν ἀγοράσαντα — ἀρνούμενοι
dem ἐπάγοντες — ἀπώλειαν untergeordnet ist, und so schrieb
der Verfasser statt des ursprünglich beabsichtigten Verbum finitum
das Partizip ἐπάγοντες, vergaß aber, das seine ursprüngliche In-
tention noch anzeigende καὶ vor τὸν ἀγοράσαντα zu streichen.

Weitere Gründe für die Notwendigkeit dieser Konstruktion
werden nach Erörterung von V. 2 und 3 zur Sprache kommen,
wie auch dort auf einen möglichen Einwand gegen dieselbe ein-
gegangen werden kann.

Also nicht auf Irrlehrer, die in dem Leserkreise, an den
Petrus schreibt, auftreten werden, sondern auf die falschen Pro-

1) Vgl. unten die Erörterung der betreffenden Worte.

2,1 pheten im Volke Israel beziehen sich die Worte *καὶ τὸν ἀγοράσαντα* — *ἀπώλειαν*. Dann beziehen sich aber die Worte *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην* nicht auf Christus, der sich um den Preis seines Blutes seine Gemeinde erkauft hat,¹⁾ sondern auf Gott, der sich durch die Erlösung aus Ägypten Israel zum Eigentum, zum Knechte erkauft,²⁾ sich zu Israels *δεσπότης* gemacht hat. »Ihre Verleugnung, bemerkt Hofmann gut, besteht also nicht darin, daß sie ihn nicht zu ihrem Erlöser haben, von ihrer Erlösung durch ihn nichts wissen wollen, sondern darin, daß sie sich ihn nicht für den gelten lassen, dem sie Gehorsam schulden.« Neben diese Beschreibung des sittlichen Verhaltens der falschen Propheten tritt der Bericht von ihrem Geschick: sie brachten über sich ein schnelles Verderben. Daß *ταχινὴν* nicht heißen kann inopinatum et inexpectatum,³⁾ bedarf nach den Erörterungen zu 1,14 keines Beweises mehr. Es ist vielmehr ein Verderben gemeint, das von der Zeit ihres *ἀρνεῖσθαι* an in schneller Bewegung auf sie zukommt, daß sie also bald betrifft.

Man kann nun auch deutlich zeigen, auf welche alttestamentliche Stelle diese Aussage über die *ψευδοπροφηταὶ* in Israel zurückgeht; es ist das Gesetz über die falschen Propheten Deut. 13, 2—6: »Wenn ein Prophet in deiner Mitte aufsteht oder einer, der Träume hat, und verkündigt dir ein Zeichen oder Wunder, und das Zeichen oder Wunder tritt ein, davon er dir gesagt hat, indem er sprach: Laß uns andern Göttern folgen, die du nicht kennst, und ihnen dienen; so sollst du nicht gehorchen den Worten solches Propheten, noch einem solchen, der Träume hat; denn Jahve, euer Gott, versucht euch, daß er erfahre, ob ihr ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele lieb habt. Jahve, eurem Gotte, sollt ihr folgen und ihn fürchten und seine Gebote halten und seiner Stimme gehorchen und ihm dienen und anhängen. Selbiger Prophet aber oder solcher, der Träume hat, soll getötet werden, darum daß er gegen Jahve euren

1) Apoc. 5, 9.

2) Ex. 6, 6. 15, 13. Deut. 7, 8. 13, 5. Psalt. Salom. 9, 1.

3) So Hornejus, Huther, Schott, Hofmann u. a.

Gott, der euch aus Ägyptenland herausgeführt und dich 2,1 aus dem Diensthause erlöst hat (τοῦ λυτρωσαμένου σε ἐν τῆς δουλείας), Auflehnung gepredigt, um dich abzubringen von dem Wege, worin zu wandeln Jahve dein Gott dir geboten hat; und so schaffe das Böse aus deiner Mitte weg.« Dafs die Worte ἐγένοντο ψευδοπροφηται ἐν τῷ λαῷ καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχυνὴν ἀπώλειαν bis auf den Ausdruck im einzelnen auf jene alttestamentliche Stelle zurückgehen, zeigt ein flüchtiger Blick auf die gesperrt gedruckten Sätze. Es erhellt nun auch, dafs die Übersetzung »ein bald eintretendes Verderben«, und nicht »ein plötzliches«, die richtige war, indem Israel ermahnt wird, den Abgöttischen, sobald er mit seiner Abgötterei hervortritt,¹⁾ zu töten, nicht aber, mit solcher Strafe den Ahnungslosen zu überfallen.

Erst mit V. 2 geht die Rede über von den falschen Propheten 2,2 zu ihren Nachfolgern. Viele in der Christenheit werden die Zügellosigkeit jener abgöttischen Menschen nachthun. Es handelt sich hier also nicht um falsche Lehren, die in die Christenheit eindringen werden, sondern um eine libertinistische Lebensweise, die sich nicht mit der christlichen Lehre verträgt, deren Anhänger jene Nachfolger der falschen Propheten sein wollen, und die es deshalb zur Folge hat, dafs ihretwegen ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας d. i. die christliche Lehre²⁾ als eine Theorie der Unsittlichkeit von den Feinden des Christentums gelästert wird.³⁾ Es war nur ein Notbehelf, wenn man δι' οὗς statt auf πολλοί auf das untergeordnete αὐτῶν bezog. Aber freilich, wenn die zweite Hälfte von V. 1 von christlichen Irrlehrern sprach, so mußten in V. 2 die von ihnen Verführten gemeint sein. Da nun aber V. 3 von Betrügnern redet, so mußte man, damit hier nicht eine zweite Reihe von christlichen Irrlehrern auftrete, dafür sorgen, dafs das Subjekt von ἐμπορεύονται (V. 3) nicht identisch sei mit πολλοί. Das suchte man durch

1) Vgl. außer V. 6 noch V. 9—12. 16. 17. Jer. 14, 15. 23, 30 ff. Ez. 13, 9.

2) Vgl. Huther.

3) Vgl. Röm. 3, 8.

2,2 den unnatürlichen Bezug des $\delta\iota' οὓς$ auf $αὐτῶν$, das angeblich auf die christlichen Irrlehrer zurückgeht, zu erreichen, während Ewald gar die Worte $καὶ πολλοί — ἁσελγείαις$ in Parenthese setzt. Die meisten aber haben ohne jeglichen Grund angenommen, daß in den beiden mit $καί$ verbundenen Sätzen V. 2 und 3 zwei verschiedene Subjekte seien, die Verführten und die Verführer, obwohl davon nicht das Geringste angedeutet ist.

2,3 Bei der von mir gegebenen Erklärung von V. 1 fällt diese Schwierigkeit ganz fort; V. 2 und 3 haben dieselben Personen als Subjekt, von denen nur in dem ersten Satze ausgesagt wird, sie seien Nachfolger der falschen Propheten, und in dem anderen, sie seien Betrüger der Gemeinde. Jene nämlich, deren libertinistischer Wandel Anlaß zum Spott über das Christentum von Seiten seiner Feinde wird, werden zu den Lesern in Beziehung treten: »In Habsucht mit erdichteten Worten werden sie euch zu beschachern suchen.«¹⁾ Daß $ὕμᾱς$ hier nicht als unmittelbares Objekt des Kaufes gemeint sein kann, in dem Sinne: »sie werden euch zu ihren Parteigenossen gewinnen,«²⁾ folgt zwar nicht daraus, daß davon schon in V. 2 die Rede gewesen, was ja nicht der Fall ist, sondern aus dem nicht umzudeutenden $ἐν πλεονεξία$, sowie daraus, daß der ganze Brief eine Warnung an die Leser ist, sich nicht von diesen Leuten bethören zu lassen, womit die Weissagung, daß sie das thun werden, sich nicht reimt. Ebenso wenig aber kann man mit Hofmann unter $πλαστοῖς λόγοις$ künstlich ausgedachte Lehren verstehen, welche die Libertiner zu Markte bringen, um sich für solchen Unterricht bezahlen zu lassen. Auf solche Theoretiker weist weder das V. 2 von ihnen Ausgesagte, noch die Beschreibung ihres Typus, der Pseudopropheten, in V. 1 hin.

Nachdem das Wesen der Nachfolger der falschen Propheten beschrieben ist, geht die Rede, parallel der Ausführung in V. 1, zur Beschreibung ihres Geschickes über: $οἷς τὸ κρῖμα ἐκπαλαι οὐκ ἄργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυκτάζει$. Wenn es dessen noch

1) Vgl. Grimm zu $ἐμπορεύομαι$ und Winer S. 209.

2) So Pott, Steinfafs, Ewald.

bedürfte, so würde dieser Satz vollends beweisen, daß *ταχινή* ^{2,3} *ἀπώλεια* nichts anderes als ein schnell herankommendes, bald eintretendes Verderben bedeutet; denn beide Wendungen, *οὐκ ἄργεῖ* und *οὐ νυστάζει*, sprechen aus, daß das Gericht und das damit gegebene Verderben in rüstiger Bewegung auf die Libertiner zu komme.

Aber was bedeutet *ἐκπαλαί* in diesem Zusammenhange? Neuerdings verbindet man es meistens mit *οὐκ ἄργεῖ*. De Wette hat die Unmöglichkeit dieser Verbindung empfunden, seinem Bedenken darüber aber einen allerdings unzutreffenden Ausdruck gegeben in der Bemerkung: »Mit dem Zeitwort verbunden würde *ἐκπαλαί* einen Widerspruch bilden: ein schon längst eilendes Gericht.« *οὐκ ἄργεῖ*, positiv ausgedrückt, heisst: es ist thätig, wirksam. Damit kann sich *ἐκπαλαί* sehr wohl verbinden. Aber eine andere Frage ist, was heisst es, wenn in Bezug auf die Nachfolger der falschen Propheten bemerkt wird, ihnen sei von längst her das Gericht nicht unthätig? Huther antwortet: »Durch *ἐκπαλαί* wird hervorgehoben, daß das Urteil von lange her, nämlich seitdem es gefällt und ausgesprochen ist, gleichsam im Anzuge ist; es ist ein lebendiges und wird zu seiner Zeit eintreffen.« Diese Erläuterung ist sehr wenig bestimmt und deutlich. Wenn die fraglichen Worte nicht mehr aussagen sollen, als was Huther in der zweiten Hälfte seines Satzes scheinbar als präziseren Ausdruck seiner Ansicht kund giebt, dann wäre *ἐκπαλαί* ja vollständig überflüssig. Die erste Hälfte seiner Definition ist aber eine einfache Umschreibung des petrinischen Ausdrucks, die nichts erklärt. Nicht viel besser liegt die Sache bei Hofmann: »Das Gericht braucht nicht erst in Bewegung gesetzt, und ihr Verderben braucht nicht erst aufgeweckt zu werden, um sich in Bewegung zu setzen; womit aber nicht gesagt sein will, daß es bereits an den nun vorzuführenden Beispielen göttlicher Gerichte als ein für alle Zeiten gewisses zu erkennen sei, sondern daß es längst beschlossen ist, von lange her seiner Verwirklichung entgegen geht.« Aber um auszudrücken, das Gericht brauche nicht erst in Bewegung gesetzt zu werden, bedurfte der Verfasser des *ἐκπαλαί* neben *οὐκ ἄργεῖ* nicht; auch beruht die Baldigkeit des Gerichtseintritts nicht

2,3 auf der Länge der Zeit, seit welcher es in Bewegung ist, sondern auf der Schnelligkeit der Bewegung und der Länge des zu durchmessenden Zeitraums. Wenn aber Hofmann zweimal die fraglichen Worte umschreibt durch »es ist längst beschlossen« — freilich gleich daneben den doch gewiß nicht gleichen Gedanken: »es geht von lange her seiner Verwirklichung entgegen«, stellend —, so erklärt er wohl *ἐκπαλαι*, aber nur indem er die Wendungen *οὐκ ἄργεῖ* und *οὐ νυστάζει* absolut ignoriert. Auf die eigentliche Frage erhält man bei ihm keine Antwort. Besser ist es, wenn Wiesinger bemerkt: »Als geschäftig nämlich und wach von längst her ist das Gericht gedacht, sofern eben an den Beispielen göttlicher Strafgerechtigkeit aus alter Zeit V. 4 f. Gottes schonungsloser Eifer gegen die Gottlosen als eine für alle Zeiten gewisse Thatsache erkannt wird.«¹⁾ Aber es handelt sich in unserer Stelle nicht um Gottes von jeher bewiesenen Eifer gegen die Gottlosen überhaupt, sondern um ein Gericht gegen die christlichen Nachfolger der falschen Propheten des Volkes Israel.

Das *οἷς* fordert gebieterisch, daß man in dem Satze *τὸ κῆρυμα ἐκπαλαι οὐκ ἄργεῖ* das *ἐκπαλαι* zu *κῆρυμα* ziehe. Man hat sich für diese Verbindung nicht ohne Grund auf die Parallele bei Judas V. 4: *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κῆρυμα*, bezogen. Aber daraus folgt keineswegs die Berechtigung, *τὸ κῆρυμα ἐκπαλαι* zu übersetzen, als ob dastände *τὸ κῆρυμα πάλαι αὐτοῖς προγεγραμμένον*.²⁾ *τὸ κῆρυμα ἐκπαλαι* kann nur heißen »das Gericht von ehemdem.« Das kann sich aber nicht auf ein ehemdem über diese Libertiner ausgesprochenes Urteil Gottes beziehen, sondern nur auf ein ehemdem ausgeführtes Strafurteil. Wie das *ἐκπαλαι* nicht zu *ἡ ἀπώλεια αὐτῶν* zu ergänzen ist, so auch das *αὐτῶν* nicht zu *τὸ κῆρυμα ἐκπαλαι*. Der Artikel vor *κῆρυμα* bezeichnet dasselbe als ein bestimmtes, den Lesern bekanntes Gericht. Dann kann es aber kein anderes sein als das, wovon V. 1 geredet hat als über die falschen Propheten, die Vorbilder

1) Ebenso Dietlein und Schott.

2) So auch Reufs: »leur arrêt, depuis longtemps prononcé.«

der Libertiner, ergangen: *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν*. 2,3
 Daß dieses wirklich gemeint sei, dafür spricht auch der offenbare
 Parallelismus zwischen *ἀπώλεια* V. 1 und 3, sowie zwischen
ταχινὴν und *οὐκ ἄργεῖ* und *οὐ νυστάζει*.

Aber kann denn überhaupt *τὸ κριμα ἔκπαλαι* zusammen-
 genommen werden? Huther behauptet, eine solche Verbindung
 finde sich nicht im ganzen Neuen Testamente. Diese Behauptung
 wird er nur so lange aufrecht erhalten können, als er unbeachtet
 läßt, daß *ἔκπαλαι* nichts anderes ist als das Adverb *πάλαι* mit
 der Präposition *ἐν* verbunden, und insofern hat diese Verbindung
 ebensowenig Schwierigkeit als *ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ* 1,4. 1)

Ein Rückblick auf V. 1—3 wird die von mir vorgetragene
 Konstruktion von V. 1 vollends rechtfertigen. Bei dieser Auffas-
 sung ist der Abschnitt in bester Ordnung, indem an die in V. 1
 über die Pseudopropheten gegebenen Aussagen sich in V. 2 f. ganz
 parallel die Beschreibung derer schließt, welche Nachfolger der-
 selben sind. Bei der hergebrachten Konstruktion wird man dagegen
 den Verfasser nicht von einer merkwürdigen Unordnung in seiner
 Darstellung freisprechen können, indem in V. 1 und 3 von der Sünde
 der christlichen Irrlehrer und von ihrem Gerichte gesprochen wird,
 mitten dazwischen aber in V. 2 eine Bemerkung über den Erfolg
 ihres Auftretens kommt.

Endlich ist noch das gewichtige Zeugnis des Judasbriefes für
 die von mir befolgte Konstruktion beizubringen. Die Frage nach
 dem Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den beiden Briefen bleibt
 ganz aus dem Spiele. Daß Jud. 5: *κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου
 σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπόλεσεν*,
 Parallele zu 2 Petr. 2,1 ist, liegt auf der Hand. 2) Da ist aber
 nicht von den christlichen Irrlehrern die Rede, sondern von den
 Israeliten. Ebenso werden die Worte Jud. 4: *τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν*

1) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 4 und Buttmann, Gramm. S. 80 f.
 Nach Fronmüller drückt das *ἔκπαλαι* aus, daß nach alter Erfahrung (!)
 das Gericht nicht säumt.

2) Vgl. *ἐν τῷ λαῷ... τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνού-
 μενοι... ἀπώλειαν*.

2,3 χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι, deren Verwandtschaft mit 2 Petr. 2, 1. 2 wiederum offenbar ist,¹⁾ eingeleitet durch die Wendung οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα, welche die Beschreibung der Irrlehrer dem Alten Testamente zuweist.²⁾ Also auch in dieser Parallele kein Hinweis auf die Gegenwart.

Die einzige Frage, die man noch aufwerfen könnte, wäre, wozu denn der Verfasser auf die *ψευδοδιδάσκαλοι* schon in V. 1 hingewiesen habe, wenn er erst in V. 2 die genauere Beschreibung derselben hätte geben wollen. Die Antwort ist durch die Erklärung schon gegeben. Die in V. 2 f. geschilderten Leute sind gar keine Irrlehrer, sondern nur Nachfolger der Lügenpropheten, sofern sie ihren Libertinismus teilen. Des Auftretens von *ψευδοδιδάσκαλοι* gedenkt Petrus nur beiläufig als einer Erscheinung der letzten Tage,³⁾ auf die seine Leser des näheren hinzuweisen kein Anlaß vorliegt. Ob das richtig geurteilt ist, wird die weitere Erklärung des Briefes zeigen.

2,4 Daß das über die falschen Propheten, die ehemals in Israel aufstanden, ergangene Vernichtungsgericht auch die treffen werde, welche in der Christenheit Nachfolger der Zügellosigkeit jener werden, begründet die mit V. 4 beginnende Periode, über deren Konstruktion erst im Verlauf der Erklärung zu reden sein wird. Zunächst ist eine fast allen neueren Erklärern schuld zu gebende Unterlassungssünde wieder gut zu machen: Nur ganz oberflächlich findet man sich mit den höchst merkwürdigen Varianten ab. Mit Ausnahme von Ewald, Bisping und Rampf, soweit mir bekannt ist, lesen alle neueren Erklärer *σειραῖς ζόφου*. Das ist um so befremdlicher, als sämtliche neueren Textkritiker, Lachmann, Tischendorf,⁴⁾ Tregelles und Hort, diese Lesart verwerfen. Neben *σειραῖς*, das von KLP 13 31 cat, vielen patres (Ephr, Did, Cyr,

1) Vgl. 2 Petr. 2, 2: ἀσελγείαις; V. 1: δεσπότην ἀρνούμενοι.

2) Vgl. meine Bemerkungen zu Jud. 4.

3) Vgl. Matth. 24, 24. 1 Tim. 4, 1. 1 Joh. 2, 18 ff. u. a.

4) Vgl. ed. VIII; früher freilich las er *σειραῖς*.

Procop, Dam, Theoph, Oec), vulg, von den Syrern, cop und arm ^{2,4} bezeugt ist, findet sich *σειροῖς* oder, was dasselbe ist, *σιροῖς* bei α ABC und mehrern lateinischen Vätern (Aug, Promiss, Fulg, Vigil Taps).¹⁾ Die Bezeugung von *σειροῖς* durch sämtliche beste Uncialen ist aber doch wohl von der Bedeutung, daß Hofmanns Behauptung, diese Lesart habe keinen Anspruch auf Berücksichtigung, als sehr voreilig erscheinen muß. Auf Grund der äußeren Zeugnisse wird sich allerdings die Sache nicht entscheiden lassen, da dem Übergewichte der Uncialen bei *σειροῖς* das Übergewicht der Übersetzungen bei *σειραῖς* entgegensteht. Dagegen sprechen die inneren Gründe entschieden für *σειροῖς*. Freilich, wenn man die Differenz nur auf einen Schreibfehler zurückführt, wie Keil thut, so muß man zugestehen, daß *οις* so leicht in *αις* verschrieben werden konnte, wie umgekehrt. Dagegen wird man eine absichtliche Korrektur von *σειροῖς* in *σειραῖς* sehr wahrscheinlich machen können. Zunächst ist *σειρός* ein seltneres Wort als *σειρά* und gab deshalb schon eher Anlaß zu einer Korrektur. Dazu kommt, daß es in diesem Zusammenhange nicht zu passen scheint.²⁾ *σειρός* bezeichnet nämlich eine Höhle oder Grube und wird meistens, wie auch das lateinische *sirus*, von den unterirdischen Magazinen gebraucht, in denen man das Getreide und andere Lebensmittel aufzubewahren pflegte. Daneben findet es sich auch von Wolfsgruben gebraucht und von Minen, nach denen man im Kriegsfall mit dem *σιρομάτης* zu suchen pflegte.³⁾ So wenig nun ein solcher Begriff in diesen Zusammenhang zu passen schien, so sehr *σειρά*. Zunächst entspricht der Gedanke *σειραῖς ζόφου παρέδωκεν* der ganz offenbaren Parallele Jud. 6: *δεσμοῖς αἰδίοις*. Außerdem aber ist die Vorstellung von der Fesselung himmlischer Wesen in jüdischer wie in griechischer Sage eine sehr häufig vorkommende.⁴⁾

1) Augustin quaest. 29 in Num.: »carceribus caliginis inferi retrudens tradidit.« Vigil. Taps. l. c. Varim. 735 g hat offenbar Jud. 6 u. 2 Petr. 2, 4 kombiniert.

2) Vgl. z. B. Keil.

3) Vgl. Pape zu *σιρός* und *σιρομάτης*.

4) Vgl. außer den unten noch aufzuführenden jüdischen Schriften Hesiod. Theog. 714 s., Apollod. bibl. I, 1, 2.

2,4 Diese Gründe erheben es, wie mir scheint, über allen Zweifel, daß *σειροῖς* zu lesen ist.

Ferner ist zu entscheiden, ob man *ζόφου* oder *ζοφοῖς* lesen muß. Für letzteres spricht von äußeren Zeugen allerdings nur *N** und A. Aber die inneren Gründe entscheiden einstimmig, daß *ζόφου* nur Korrektur aus *ζοφοῖς* sei.¹⁾ *ζοφοῖς* ist nämlich als Perispomenon, nicht als Paroxytonon zu lesen,²⁾ als kontrahierter Dativ Pluralis von *ζόφος*, finster. Als solcher verbindet er sich mit *σειροῖς* sehr wohl. Er mußte aber selbstverständlich überall da wegfallen, wo man *σειραῖς* aus *σειροῖς* machte. Denn, abgesehen von der maskulinischen Endung, sind »finstere Ketten« ein Unsinn. Aber auch neben *σειροῖς* stehend lag die Korrektur in *ζόφου* nahe, während sich für den umgekehrten Fall kein Grund auffinden läßt. Man accentuierte *ζόφοις*, las also den Dativ Pluralis von *ζόφος* und nahm nun natürlich Anstoß an den beiden asyndetisch nebeneinander stehenden, von *παρέδωκεν* abhängigen Begriffen: »er übergab sie Höhlen, Finsternissen.« Daß man in den Worten gar die phantastische Vorstellung gefunden hätte, die Huther meint annehmen zu müssen — »Eigentümlich ist die Lesart *σειροῖς ζόφοις*, bei der *σειροῖς* offenbar Adjektiv = heiß ist«, — kann ich mir kaum denken. Selbst bei der Annahme, daß man *σειροῖς ζοφοῖς* richtig verstanden hat, erklärt sich die Korrektur leicht aus der so oft zu Tage tretenden Thatsache, daß man den Petrustext nach den parallelen Stellen des Judasbriefes korrigiert hat. Die Parallele Jud. 6 liest *ὑπὸ ζόφου*.³⁾ Zur Erklärung der Korrektur *ζοφοῖς* aus *ζόφου* bleibt nichts anderes übrig als die ganz grundlose Annahme einer gedankenlosen Verschreibung. Somit wird es berechtigt sein, wenn ich mich zu der Lesart *σειροῖς ζοφοῖς* entschliesse.

»Wenn nämlich Gott Engel, die sündigten, nicht verschonte, sondern sie finsternen Höhlen, in den Tartarus sie verstossend, übergab.« Daß bei dieser Auffassung das Verb *παρέδωκεν* besser

1) So Ewald.

2) So mit Recht Ewald gegen Huther, Hofmann, Keil, Reiche u. a.

3) Vgl. auch 2 Petr. 2, 17 und Jud. 13.

pafst, als wenn sich dasselbe mit *σειραῖς ζόφου* verbindet, hat ^{2,4} Ewald richtig bemerkt. Auch wird so die Frage, ob *σειραῖς ζόφου* mit *ταρταρώσας* oder mit *παρέδωκεν* zu verbinden sei, sowie die, was Ketten der Finsternis seien, beseitigt. Der Verfasser berichtet einfach, Gott habe Engel, die sich versündigt, nicht mit seiner Strafe verschont, sondern sie in finstere Höhlen gelegt, die sich in der Tiefe des unterirdischen Abgrundes ¹⁾ befinden. Wenn er aber hierauf hinweist zur Bestätigung der Behauptung, daß die Nachfolger der Pseudopropheten von dem ihnen zukommenden Strafgerichte eilend werden betroffen werden, so muß ihm der Aufenthalt der Engel in den finsternen Höhlen mehr bedeuten, als das Erwarten der Strafe an einem vorläufigen Haftorte, es muß ihm derselbe schon die Bedeutung der Strafe selbst haben. Diese Erwägung wird man im Auge behalten müssen, wenn man über die Varianten zum Schlusse unseres Verses ins klare kommen will.

Die neueren Textkritiker, Tischendorf, Tregelles, Hort, befolgen sämtlich die Lesart *εἰς κρίδιν τηρουμένων*. Dieselbe ist gut bezeugt von BC* KLP^{min}, darunter 31, cat, syr^p im Text, arm, Procop. Daneben bedarf aber, trotz Hofmanns wegwerfenden Urteils, die Variante *εἰς κρίδιν κολαζομένους τηρεῖν* sehr der Berücksichtigung. Die Bezeugung derselben ist eine sehr ansehnliche: \aleph A (C²), min, darunter 13, Dam, vulg, Aug, Promiss, syr^{bodl}, syr^p als Note, cop, ar^{exp}. Das Übergewicht der äusseren Zeugen ist gewiß für diese Lesart; steht sie auch, was die Uncialen betrifft, etwas hinter der erstgenannten zurück, so übertrifft sie dieselbe doch weit hinsichtlich der Versionen. Hat man sie trotzdem verworfen, so muß man dazu gewichtige Gründe gehabt haben. Das ist nun aber, wie mir scheint, durchaus nicht der Fall. Man erklärt die zweite Lesart als eine durch V. 9: *εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν*, veranlasste Korrektur. ²⁾

1) Vgl. zu *ταρταρώσας* die unrichtige Übersetzung von Job 41, 23 in LXX: *τὸν δὲ τάρταρον τῆς ἀβύσσου*. Apollod. bibl. I, 1, 2: *εἰς τάρταρον ἔρριψε τόπος δὲ οὗτος ἐρεβώδης ἐστὶν ἐν ᾧ δου, τοσοῦτον ἀπὸ γῆς ἔχων διάστημα, ὅσον ἀπ' οὐρανοῦ γῆ*.

2) Vgl. auch Tischendorf: »lectio \aleph omnino ex V. 9 fluxisse videtur.«

2,4 Aber wie will man das nur wahrscheinlich machen? Dafs ein Abschreiber bei zwei einander folgenden verwandten Stellen die letztere der ersteren gleich macht, ist begreiflich; nicht das Umgekehrte, es müßte denn die erstere an sich schon zu einer Veränderung reizen, die dann in Anschluß an die verwandte Stelle ausgeführt werden könnte. Aber ich wüßte nicht, was hier zu solcher Änderung hätte Anlaß geben können. Dafs aber die Wendung *εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖν* in V. 9 fast wörtlich wiederkehrt, kann doch wahrlich nicht Wunder nehmen bei einem Briefe, dem man als charakteristische Eigentümlichkeit mit Recht die Wiederholung gleicher Worte und Gedanken nachsagt. Dagegen ist es nicht schwer zu erkennen, was eine Veränderung der Worte *κολαζομένους τηρεῖν* in *τηρουμένους* veranlassen konnte. Es ist hier, wie an so sehr vielen anderen Stellen, die Parallele bei Judas, welche eine Umgestaltung des petrinischen Textes zur Folge gehabt hat. Judas 6 findet sich nur *εἰς κρίσιν τετήρηκεν*. Es hängt mit der Eigentümlichkeit des Gedankenganges bei Judas zusammen, dafs bei Erinnerung an die sündigenden Engel dort der Nachdruck nicht sowohl auf das ihnen zu Teil gewordene Gericht als auf die Art ihrer Sünde gelegt wird. Dafs ihre Fesselung selbst eine Strafe sei, wird nicht betont, sondern dafs sie dadurch für die zukünftige Strafe aufbewahrt werden. Dieser Gedanke ist durch Korrektur des *κολαζομένους τηρεῖν* in *τηρουμένους* in 2 Petr. 2,4 hineingebracht, obwohl hier, wie oben bereits gezeigt ist, der Gedankenzusammenhang gerade die Betonung der bereits stattgehabten Strafe fordert. Dafs diese Argumentation richtig ist, bestätigt sich auch durch einen Blick auf die übrigen an unserer Stelle vorkommenden Varianten, die noch deutlicher zeigen, welchen Einfluß der Judastext auf den petrinischen im Laufe der Zeit ausgeübt hat. Neben *τηρουμένους* findet sich, von min, Ephr, Theoph, Oec bezeugt, *τετηρημένους*, welches deutlicher noch als das Participium Präsens auf das *τετήρηκεν* bei Judas hinweist. Cyrill liest: *παρέδωκεν εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας κολασθησομένους τηρεῖν*, wo nicht bloß die Wendung *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας* aus Judas stammt, sondern auch das

Partizipium Futuri *κολασθῶσόμενος* statt *κολαζόμενος* eine 2,4 Umgestaltung des Gedankens nach der Vorstellung des Judas enthält.¹⁾ Endlich findet sich bei Didymus die Lesart: *ἀλλὰ σεираῖς ζόφου ταρταρώσας εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας τετήρηκεν*, wozu Tischendorf bemerkt: »atque his ipsum Petri nomen praeponit, distinguens a loco Judae, quem et ipsum adscribit.« Also eine Textform, welche der des Judas so nahe gebracht ist, daß man zweifelhaft sein kann, ob sie aus Judas oder aus Petrus stamme. — Diese Erwägungen werden die von Lachmann gebilligte Lesart *κολαζόμενος τηρεῖν* trotz des Verwerfungsurteils der neueren Textkritiker und Exegeten sicher stellen.

Übrigens drückt nur bei dieser Gestalt des Textes der Verfasser sich genau aus: »Er übergab sie finstern Höhlen, nachdem er sie in den Tartarus gestürzt, zum Gericht die bestraft werden den zu bewahren.« *κολαζόμενοι* sind die Engel infolge ihres Sturzes in den Tartarus, als solche werden sie den Höhlen zur Haft überwiesen. Anders liegt die Sache bei der Lesart *εἰς κρίσιν τηρουμένους*. *τηρούμενοι* sind die Engel nicht bei ihrer Überlieferung in die Höhlen resp. Ketten, sondern erst infolge derselben, wie aus Jud. 6 und 2 Petr. 2, 9 hervorgeht. Dazu paßt aber natürlich das nach Vorbild von *κολαζόμενος* gebildete Partizip Präsens *τηρουμένους* ebensowenig wie *τετηρημένους*. Man vergleiche nur die Übersetzungen der Kommentare. Wiesinger: »sondern in Banden der Finsternis zum Abgrund verstossen und so zur Aufbewahrung für das Gericht überliefert hat.« Hofmann: »Gott hat sie in solchen Haftort gebannt und in solche Fesseln gelegt, worin sie nun für ein Gericht aufbehalten werden.« Wenn aber de Wette seiner Übersetzung: »und für das Gericht aufzubewahren hingab«, hinzufügt: »eigentlich als solche, die aufbewahrt werden, hingab«, so hat er damit den inkorrekten Ausdruck, den Keil gern durch einen Hinweis auf Winers Bemerkungen über prädikative Partizipien erklären möchte, konstatiert.

1) Letzteres gilt auch von mehreren Versionen: vulg (mit Ausnahme des cod. fuld.), cop, ar; auch Aug und Promiss.

- 2,4 Die Frage aber, weshalb denn der Verfasser nicht einfach *τηρεῖν* statt *τηρουμένους* geschrieben habe, wird sich wohl nur durch das erklären, was oben über den Ursprung der Lesart *τηρουμένους* statt *κολαζομένους τηρεῖν* gesagt ist.

Ist übrigens die von mir befolgte Lesart die richtige, so geben die vorliegenden Worte noch zu einer besonderen Erwägung Anlaß. Als ein die Worte *οἷς τὸ κρῖμα ἔκπαλαι οὐκ ἄργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει* begründendes Beispiel des über die Sünder hereinbrechenden göttlichen Gerichtes würde die Bemerkung in V. 4 ohne die Worte *εἰς κρίδιν κολαζομένους τηρεῖν* genügt haben. Weshalb spricht der Verfasser nicht bloß von der Strafe, welche die Engel durch ihren Sturz in den Tartarus getroffen hat, sondern auch von der *κρίδις*, der sie noch entgegensehen? Die Antwort, daß in dem Berichte, welchem der Verfasser gefolgt ist, von solch doppeltem Gerichte zu lesen gewesen sei, genügt nicht. Denn da wird auch noch von anderem zu lesen gewesen sein, zum Beispiel von der Sünde der Engel im speziellen, was der Verfasser doch nicht erwähnt, weil (so wird man ja wohl zunächst urteilen dürfen) es ihm für den hier auszuführenden Gedanken ohne Bedeutung war. Mithin wird man von dem scheinbar unnötigen Zusatze urteilen müssen, derselbe werde für die Ausführung des Verfassers seine besondere Bedeutung haben. Welche das sei, wird erst im Verlaufe der Untersuchung klar werden.

Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung von V. 4 wird vollends festgestellt werden, wenn man nach der Tradition forscht, auf welche der Verfasser an dieser Stelle zurückblickt. Es ist nicht zu verwundern, daß sich Keil in seinem Alter nicht mehr zu der Anschauung bekehrt, über welche er einst mit seinem Kollegen Kurtz in heifser Fehde lag, daß nämlich Gen. 6, 1 ff. von einer Vermischung von Engeln mit Menschentöchtern die Rede sei, und daß eben auf dieses Ereignis 2 Petr. 2, 4 und Jud. 6 hinweise.¹⁾

1) Vgl. außer Keil Fr. A. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre III, 30. Ferd. Philippi, Das Buch Henoch 140; aber auch Bisping, Frommüller u. a.

Über diesen Punkt hat die wissenschaftliche Theologie entschieden.¹⁾ Aber möchte es sich damit immer verhalten, wie es wolle, die Notiz des Petrus weist nicht zunächst auf Gen. 6, sondern auf einen eingehenderen Bericht zurück, welcher auch von einer Strafe der Engel handelt, über welche die Genesis nichts weifs. Dieser Bericht oder richtiger diese in verschiedener Weise ausgebildete Überlieferung ist uns aufbewahrt.

Das Buch Henoch²⁾ berichtet mit wörtlichem Anschlusse an Gen. 6, dafs in den Tagen, da die Menschenkinder sich gemehrt hatten und ihnen schöne und feine Töchter geboren wurden, die Engel, die Söhne der Himmel, dieselben sahen, nach ihnen gelüsteten und untereinander sprachen: »Wohlan, wir wollen uns Weiber auswählen unter den Menschenkindern und uns Kinder zeugen.« So steigen die Engel vom Himmel herab, zuerst auf den Ardîs, den Gipfel des Berges Hermon und gehen, nachdem sie sich dort zu gemeinsamem Werke verschworen, zu den Weibern ein. Ihr Frevel wird durch die vier Erzengel vor Gott gebracht. Dieser fällt über die Frevler, ganz besonders über den Anführer derselben, Azâzêl, ein furchtbares Strafgericht. 10, 4: »Der Herr sprach zu Rufael: Binde den Azâzêl an Händen und Füfsen und lege ihn in die Finsternis; mache eine Öffnung in der Wüste, die in Dudâêl ist, und lege ihn hinein. Und lege rauhe und spitzige Steine auf ihn, dafs er für immer dort bleibe und bedecke ihm das Gesicht, damit er das Licht nicht schaue. Und am grofsen Tage des Gerichts soll er in den Brand geworfen werden.« In Bezug auf des Azâzêl Genossen heifst es 10, 12 f.: »Binde sie fest unter den Hügeln der Erde für siebenzig Geschlechter, bis zu dem Tage des Gerichts und ihrer Vollendung, bis das letzte Gericht gehalten werden wird für alle Ewigkeit. In jenen Tagen wird man sie abführen in den feurigen Abgrund; in der Qual und im Gefängnis werden sie eingeschlossen werden für alle Ewigkeit.« Dafs auf diese Überlieferung 2 Petr. 2, 4 zurückgeht,

1) Vgl. z. B. Budde, Biblische Urgeschichte, 1 ff.

2) Ich citiere im folgenden nach der Ausgabe von Dillmann: »Das Buch Henoch übersetzt und erklärt.«

2,4 muß für gewiß gelten. Die Strafe für die sündigen Engel wird beide Male als eine vorläufige bezeichnet, welcher das letzte Gericht noch folgen werde. Aber auch zu der Art der Strafe als einem Gefangensein in finsternen Gruben stimmt die angeführte Überlieferung. Besonders deutlich ist das bei der Strafe für Azâzêl: »Mache eine Öffnung in der Wüste, die in Dudâêl ist, und lege ihn hinein.« In Bezug auf die anderen Engel heißt es im äthiopischen Henoch freilich: »Binde sie fest unter den Hügeln der Erde«; es ist aber beachtenswert, daß der griechische Henoch an dieser Stelle liest: *εἰς τὰς ράπας τῆς γῆς* »in die Schluchten der Erde«, ¹⁾ und sich damit der Vorstellung von den *σχοῖς* nähert. Dem entspricht auch die Parallele in der großen Geschichtsvision im Henochbuche, Hen. 88, 3: »und band sie alle an Händen und Füßen und legte sie in eine Kluft der Erde.« ²⁾ Diese Anschauung über den Strafort der Engel, daß dieselben in Erdlöcher und Schluchten gelegt seien, an deren Rand man hintreten, und aus denen man das Stöhnen der Gefangenen zu hören meinen konnte, ist später naturgemäß der anderen gewichen, nach der sie, jeder menschlichen Beobachtung entrückt, in die tiefste Tiefe, in den *ὕπὸ τὴν γῆν κατώτατος τόπος*, den Tartarus versetzt sind. ³⁾ Diese Auffassung scheint schon der Beschreibung von dem Haftorte des Azâzêl in der Geschichtsvision, die nach meiner Überzeugung aus einer anderen Feder stammt als Hen. 6 ff., ⁴⁾ zu Grunde zu liegen ⁵⁾: »Und ich sah einen von jenen vieren, die zuvor herausgekommen waren, wie er jenen Stern, der zuerst vom Himmel herabgefallen war, faßte, ihm Hände und Füße band und ihn in eine Tiefe legte; jene Tiefe aber war eng und tief und grausig und Finsternis.« Die im Vergleich mit 10, 4 gesteigerte

1) Vgl. Dillmanns Henoch S. 85. Zu *ράπη* vgl. LXX Jos. 18, 16. Ez. 6, 3. 36, 6.

2) Vgl. zu dem Ausdruck »Kluft« die äthiopische Übersetzung von Judic. 15, 19. Jes. 2, 19. 21. 7, 19. Jer. 13, 4. Hen. 96, 2. 18, 11 f.

3) Vgl. Hesychius zu *ράπας*. Apollodor. bibl. I, 1, 2. LXX Job 41, 23.

4) Vgl. dagegen Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte 529 ff.

5) Vgl. Hen. 88, 1.

Schilderung erinnert in der Art der Beschreibung des Strafortes ^{2,4} ganz entschieden an die griechische Vorstellung des *τάραρος*.¹⁾ Direkt verweist die Engel in die Tiefe des Tartarus der wieder aus einer anderen Feder stammende Bericht Hen. 54, 5: »Und er sprach zu mir: Diese (Ketten) werden bereitet für die Scharen des Azâzêl, um sie zu nehmen und in die unterste Hölle zu legen, und mit rauhen Steinen wird man ihnen die Kinnbacken bedecken, wie der Herr der Geister befohlen hat.« Dieselbe Auffassung bietet das Buch der Jubiläen²⁾, c. 5, S. 242: »Und über seine Engel ward er zornig, daß er sie ausrotten wollte. Und er sprach zu uns, wir sollten sie binden in den Tiefen der Erde. Und siehe, sie sind gebunden mitten in denselben und vereinzelt.« Wie das Wort »Tiefe« zu verstehen sei, lehrt der Gebrauch desselben in c. 7: »in das Totenreich werden sie wandern und an den Ort der Verdammnis werden sie hinabsteigen, in die Finsternis der Tiefe werden sie alle versinken.«³⁾ Gleicherweise wie in Hen. 54, 5 verbindet sich Jubil. 5 die Vorstellung von der Gefangenhaltung der Engel nach Hen. 10 mit der Annahme eines Aufenthaltes in den tiefsten Tiefen der Unterwelt.⁴⁾

1) Vgl. die Lexica zur Etymologie von *τάραρος*; auch Hesiod. 728 ff. 742 ff.

2) Vgl. Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, 1849 und 1850—51: »Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis übersetzt von Dillmann.« — Schürer, a. a. O. 459 ff.

3) Dasselbe äthiopische Wort findet sich Hen. 56, 3. 88, 1. 90, 25 f.; auch Apoc. 20, 3 für *ἄβυσσος*.

4) Diese ganze Ausführung steht in Widerspruch mit Riehms (Handwörterbuch S. 629 f.) Behauptung, der vorläufige Strafort der Engel sei »der leere Weltraum am Ende des Himmels und der Erde.« Dieselbe beruht auf Mißverständnis der Stellen Hen. 18, 12 ff. 21, 1 ff. Daß die Abschnitte 18, 11—19, 3 und c. 21 Parallelen sind, die infolge gewisser Differenzen von dem Redactor des Buches zugleich aufgenommen und nebeneinander gestellt sind, ist klar. Beide reden zuerst von einem Straf-orte der Sterne und sodann von einem solchen der Engel. Nun hat Riehms erstens übersehen, daß hier überhaupt nicht von vorläufigen, sondern von endgültigen Strafötern die Rede ist; vgl. in Bezug auf die Sterne 18, 16. 21, 6; in Bezug auf die Engel 19, 1. 21, 10. Zweitens hat er, wenig-

2,4 Eben dieser Vorstellung entspricht das petrinische *σειροῖς ζοφοῖς ταρταρώσας παρέδωκεν*. So gewiß es ist, daß sich diese ganze apokryphische Überlieferung angeschlossen hat an Vorstellungen wie die in Jes. 24, 22, ¹⁾ so bedarf es doch zur Erklärung der vorliegenden Stelle keines Hinweises auf jenes Wort noch der Bemerkung, das Wort »Gruben« bezeichne wie *בְּרוֹת* ganz im althebräischen Sinne die Gefängnisse selbst. ²⁾ Hätte *σειρός* hier den Sinn, so wäre es auffallend, daß Petrus statt des seltenen *σειρός* nicht das gebräuchliche *φυλακή* oder *δεσμοκτήριον* ³⁾ verwandt hat, zumal LXX *בֵּר* nie durch *σειρός* wiedergiebt. So zeigt sich gerade in der Wahl des so vielfach mißverstandenen *σειρός* eine bewußte Anschließung an die aufserkanonische Überlieferung; je weniger man mit derselben vertraut war, um so geneigter mußte man sein, in *σειροῖς* einen Schreibfehler statt des zu Jud. 6 stimmenden *σειραῖς* zu sehen.

Ganz dieser Tradition entspricht aber auch der so auffallend allgemeine Ausdruck *ἀγγέλων ἀμαρτησάντων*, welcher dem auf diesem Gebiete Unbekannten die Frage aufdrängt, um was für eine Sünde es sich denn hier handele, oder gar den Verdacht, Petrus wolle mit dem allgemeinen Ausdrucke den Bericht, auf welchen er zurückblicke, verhüllen. Die Engel, welche sündigen, sind eben nach Henoch keine anderen als die, von denen Gen. 6 redet. Henoch ruft 84, 4 aus: »Und nun, die Engel deiner Himmel freveln, und über dem Fleische der Menschen ruht dein Zorn bis auf den Tag des großen Gerichtes.« Das dem »freveln« entspre-

stens in c. 21, den Strafort der Sterne mit dem der Engel zusammengeworfen. Nachdem nämlich Henoch ersteren gesehen hat, heißt es ausdrücklich V. 7: »Und von da gieng ich an einen anderen Ort, der noch entsetzlicher war als dieser.« Eine derartige Bemerkung fehlt allerdings vor 19, 1; sie ist dort vielleicht ausgefallen. — Die Stellen, welche wirklich von dem vorläufigen Straforte der Engel handeln, 10, 4. 12. 54, 5. 88, 1. 3, hat Riehm ganz unberücksichtigt gelassen.

1) Vgl. Delitzsch z. d. St.

2) Vgl. Ewald und die bei Tischendorf citierten Übersetzungen lateinischer Väter: »carceribus inferi retrudens tradidit.«

3) Vgl. 1 Petr. 3, 19 und besonders LXX·Jes. 24, 22: *καὶ συνάξουσιν συναγωγὴν αὐτῆς εἰς δεσμοκτήριον καὶ ἀποκλείουσιν εἰς ὄχρῳμα*.

chende äthiopische Wort ist dasselbe wie das, welches in der äthio- 2,4
pischen Bibel zur Übersetzung von ἁμαρτησάντων 2 Petr. 2, 4
verwandt ist. Ganz ähnlich heisst es über die Unzucht der Engel
Hen. 106, 14: »Und siehe, sie thaten Sünde und übertraten das
Gesetz und verbanden sich mit den Weibern und thaten Sünde
mit ihnen.«¹⁾

Mit den Worten καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείδατο knüpft 2,5
sich an den Vordersatz in V. 4 scheinbar ein neuer Vordersatz.
Wie Gott die Engel, die gesündigt haben, mit seiner Gerichts-
strafe nicht verschont hat, so auch nicht den ἀρχαῖος κόσμος,
d. i. die Welt in ihrer anfänglichen, durch die Sintflut später umgeän-
derten Gestalt. Aus dem Fehlen des Artikels vor ἀρχαῖος κόσ-
μος zu schliessen, es solle hier wie nachher bei κόσμῳ ἄσεβῶν
betont werden gegenüber der geringen Zahl der Geretteten, eine
ganze Welt sei untergegangen,²⁾ halte ich für unrichtig, nicht
minder die Behauptung, durch das Fehlen des Artikels werde in
V. 4 der Begriff ἀγγέλων hervorgehoben: »Engel, Geister seines
Dienstes und im Gegensatze zur körperlichen Welt ihm wesens-
verwandte Geschöpfe.« Der Gebrauch des Artikels ist im 2. Petrus-
Briefe ein sehr laxer. Will man in V. 4 und 5 einen Schluss machen
aus dem Fehlen des Artikels, so muß man das auch in V. 6 bei
πόλεις Σοδόμων und in V. 7 bei δίκαιον Λώτ thun. Die Engel,
die Welt, die Städte, der Gerechte werden durch die hinzugefügten
Näherbestimmungen für den Verfasser zu Begriffen, die ebenso wie
Eigennamen den Artikel entbehren können.

Es ist auffallend, daß neben die Bemerkung, Gott habe der
ehemaligen Welt nicht geschont, die andere tritt: ἀλλὰ ὄγδοον
Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, »sondern als achten, d. i.
mit sieben anderen,³⁾ Noah, den Prediger der Gerechtigkeit, be-
wahrte.« Noah wird durch den Titel, Prediger der Gerechtigkeit,
dem κόσμος ἄσεβῶν gegenübergestellt. Aber diese Gegenüber-

1) Vgl. noch Hen. 9, 8. 10, 8. 12, 5. 13, 2 u. s. w.; auch die grie-
chische Version von Hen. 6, 3: φοβοῦμαι μὴ οὐ θελήσῃτε ποιῆσαι τὸ
πρᾶγμα τοῦτο καὶ ἔσομαι ἐγὼ μόνος ὀφειλέτης ἁμαρτίας μεγάλης.

2) So Schott und Hofmann. 3) Vgl. Buttmann, Grammatik S. 26.

stellung des Gerichts über die Gottlosen und der Errettung der Gerechten paßt doch nicht mehr zur Erläuterung von V. 3^b, wo der Gedanke ausgesprochen wurde, daß die Libertiner einem bald eintretenden Gerichte nicht entgehen werden. Nun hat man längst beachtet, daß der Verfasser die mit V. 4 angefangene Periode nicht zu Ende geführt, vielmehr im Laufe seiner Auseinandersetzung den zu begründenden Satz aus den Augen verloren hat. Uneinig ist man nur darüber, wie lange der Verfasser den Zusammenhang noch festgehalten habe, und wann er ihm entfallen sei. Meistens meint man, der Verfasser habe noch in V. 7 das *εἰ* aus V. 4 in Erinnerung gehabt, über V. 8 habe er dagegen seine Konstruktion vergessen und bringe dann in V. 9 oder gar erst in V. 10 den Gedanken des Nachsatzes zu V. 4—7 in der Form eines selbständigen Satzes.¹⁾ Beim Blick auf die Anakoluthe in 1, 17 f. und 2, 1 muß ich diese Annahme für sehr unwahrscheinlich halten. Aber mehr als das, sie ist geradezu unmöglich. Denn der Nachsatz zu einem Vordersatze, der wie V. 4 eine Erläuterung des Gedankens V. 3^b enthält, kann nur etwa so lauten: »So wird auch Gott mit seinem Gerichte über diese nicht zögern.« Das sagt nun aber weder V. 9 noch V. 10 aus. Letzterer betont die besondere Art der Sünde, welche zur Gerichtsstrafe führt, und zwar in anderer Weise, als davon in V. 2 und 3 die Rede gewesen ist. In V. 9 aber wird der Doppelgedanke ausgesprochen: Strafe für die Gottlosen, Errettung für die Gerechten. Derselbe steht zu V. 3^b in keiner direkten Beziehung. Findet sich also weder in V. 9 noch in V. 10 der Gedanke des zu V. 4 zu ergänzenden Nachsatzes, so liegt gar kein Grund vor zu der Vermutung, der Verfasser habe erst in Anlaß von V. 8 den Faden seiner Konstruktion fallen lassen.

Schott meint nun auch, der Verfasser habe bereits mit V. 6 den Vordersatz vergessen: Die Worte *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεδεικνῶς* seien der Sache nach der Gedanke, den man

1) So einerseits z. B. Wiesinger, Hofmann, Keil, andererseits z. B. de Wette-Brückner.

als Nachsatz zu V. 4 erwarten müsse. Mag er nun auch in dieser 2,5 letzten Behauptung recht haben, so folgt daraus doch nur, daß in V. 6 allerdings dem Verfasser seine ursprüngliche Konzeption völlig aus dem Sinn gekommen ist; sonst würde er den Hauptsatz nicht in eine partizipiale Näherbestimmung verwandelt haben. Kann denn nicht der Verfasser bereits in V. 5 seine Konstruktion vergessen haben? Das wäre doch nicht auffallender als das Anakoluth in V. 1. Schott kann das nicht zugeben, da er wie Dietlein behauptet, V. 5 gehöre eng mit V. 4 zusammen als Bericht von einem Gerichtsbeispiele. Wäre das richtig, so müßte ja wohl der Verfasser schon bei V. 4 vergessen haben, was für einen Satz er durch geschichtliche Beispiele erläutern wollte; das ist nicht der, daß Gott den Sündern Strafe und den Gerechten Errettung schickt, sondern daß bei den Libertinern das göttliche Gericht nicht auf sich warten lassen werde. Im übrigen ist diese Ansicht bereits von anderen genügend zurückgewiesen. Sie ist in der That schon bei einem Blicke auf die Anknüpfung von V. 6 an V. 5, verglichen mit der von V. 5 an V. 4, unmöglich, sowie bei Beachtung der Engelstrafe in V. 4, die sich nicht mit Schotts Vorstellung reimt, daß Gott die Engel mit dem durch sie verderbten Menschengeschlechte infolge der Flut in die Tiefe begraben habe. Überhaupt wäre diese Anschauung ganz gegen die jüdische Tradition, welche das Flutgericht wohl als eine Strafe für die Engelkinder, die *נַפְלִיִּים* Gen. 6, 4 betrachtet,¹⁾ nie aber, so viel ich weiß, für die Engel selbst.²⁾

Diese Erwägungen werden zu der Annahme berechtigen, daß Petrus schon mit V. 5 den zu begründenden Satz V. 3^b außer Auge gelassen und infolge davon die mit v. 4 begonnene Periode unregelmäßig fortgesetzt habe. Daß sich ihm der seine Konstruk-

1) Vgl. Budde, die biblische Urgeschichte, S. 37 f. 3 Makk. 2, 4: *ὅτι τοὺς ἐμπροσθεν ἀδίκων ποιήσαντας, ἐν οἷς καὶ Γίγαντες ἦσαν ῥώμῃ καὶ θράσει πεποιδότες, διέφθειρας, ἐπαγαγὼν αὐτοῖς ἀμέτρητον ὕδωρ*. Anders ist die Vorstellung Hen. 10, 9 ff.

2) Auch gegen Hofmann: »das Gericht der Flut ist auch das Gericht über die Geister gewesen.«

2,5 tion störende Gedanke von der Errettung der Gerechten zwischen-
ein geschoben hat, ist immer auffallend und verlangt nach einer
Erklärung, die allerdings erst in einem anderen Zusammenhange
gegeben werden kann.

Zunächst ist noch die Bezeichnung, welche Noah erhält,
κηρυξ δικαιοσύνης, näher ins Auge zu fassen. Aus den alt-
testamentlichen Berichten erklärt sich dieselbe nicht. Dagegen
wissen die althristlichen Schriftsteller oft von einer Predigt Noahs
an seine ungläubigen Zeitgenossen zu berichten. 1 Clem. 7, 6:
Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐβώθησαν.
9, 4: *Νῶε πιστὸς εὗρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ*
παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν. Desgleichen Theoph. Antioch.
ad Autolyceum III, 19, 129: *Νῶε καταγγέλων τοῖς τότε ἀν-*
θρώποις μέλλειν κατακλυσμὸν ἔσεσθαι προεφήτευσεν αὐτοῖς
λέγων· δεῖτε καλεῖ ὑμᾶς ὁ Θεὸς εἰς μετάνοιαν, διὸ
οἰκείως Δευκαλίῳ ἐκλήθη. Apocalypsis Pauli c. 50¹⁾: *καὶ*
οὐκ ἐπαυσάμην τοῖς ἀνθρώποις κηρύσσειν· μετανοεῖτε,
ἰδοὺ γὰρ κατακλυσμὸς ἔρχεται. καὶ οὐδεὶς συνῆκεν, ἀλλὰ
πάντες ἐξεμυκτήριζόν με. Das christliche Adambuch des Mor-
genlandes S. 99²⁾: »Und Gott sagte zu Noah: Geh unter ihnen
herum und mache ihnen bekannt, daß eine Wasserflut kommen
und sie ertränken wird; und mache den Kasten vor ihren Augen,
und wenn sie dich fragen, warum du den Kasten verfertigst, so
sage ihnen: Gott hat mir das befohlen, damit ich und meine Söhne
in denselben hineingehen und so aus der Wasserflut gerettet wer-
den.«³⁾ Die christlichen Sibyllinen teilen sogar eine vollständige
Predigt Noahs mit.⁴⁾

Daß diese Weiterbildung des alttestamentlichen Berichtes
nicht christlichen Ursprungs ist und sich nicht erklärt als eine Aus-
führung der Bezeichnung, die der Verfasser des 2. Petrus-Briefes dem
Noah giebt, läßt schon das Vorkommen derselben in der Mischna

1) Vgl. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, p. 68.

2) Vgl. Dillmanns Übersetzung, Göttingen 1853.

3) Vgl. auch Ephraem. Syr. opera II, 367.

4) Orac. Sibyll. I, 128 ff.; vgl. Fabricius a. a. O. I, 229 ff.

wie in den älteren Midraschim vermuten. Im Traktat Sanhedrin 108 heisst es: »Der Vers Hiob 12, 5 bezieht sich auf Noah, der ihnen ihren Wandel verwies und ihnen Worte sagte hart wie Fackeln; sie aber verachteten ihn und sprachen: Alter, wozu dieser Kasten? Er aber sagte: Gott bringt eine Flut über euch.« Ganz ähnlich auch Midrasch Bereschith Rabba Par. 30¹⁾: »Der Herr der Welt hat es mir gesagt, dafs er eine Sündflut über die Welt bringen werde. Sie aber erwiderten ihm: Wenn er auch die Sündflut bringen sollte, so wird sie blofs über dieses Mannes (d. i. dein) Haus kommen. Als nun Methuschelach starb, so sprachen sie: Siehst du, nun ist die Sündflut über dieses Mannes Haus gekommen; s. Hiob 12, 5, welche Stelle nach R. Abba bar Kahana diesen Sinn hat: Ein Herold erstand für Gott in dem Zeitalter der Sündflut, das war Noah, denn dort (in Arabien) sagt man anstatt *κηρύσσειν* לִפְדֹּת u. s. w.« Von hier aus wird diese Tradition auch in den Qorân übergegangen sein, wo derselben sehr oft gedacht wird.²⁾

Was nun die vorchristliche jüdische Litteratur betrifft, so findet sich im Buche Henoch, in welchem Henoch die verwandte Bezeichnung »Schreiber der Gerechtigkeit« erhält,³⁾ der Name *κηρυξ δικαιοσύνης* für Noah nicht. Dagegen hat Dillmann vermutet, das letzte der Fragmente des griechischen Henoch,⁴⁾ für das sich im äthiopischen Henochbuche ein Platz, wo es gestanden haben könne, nicht ausfindig machen lasse,⁵⁾ sei das Bruchstück einer Bußpredigt des Noah. Mit Recht hat aber Hilgenfeld dieser

1) Vgl. Wünsche, bibliotheca rabb., Midrasch Beresch. Rabb. S. 129; Midr. Kohelet S. 130.

2) Vgl. Abr. Geiger, Was hat Mohamed aus dem Judentume aufgenommen? S. 107 ff. — Qorân in Ullmanns Übersetzung S. 118. 169. 177 und oft; bes. Sur. 71 Noah, S. 504 f.: »Und Noah sprach: O mein Volk, ich bin euch ein öffentlicher Verwarner, darum dient Gott und fürchtet ihn und gehorcht mir, und er wird euch vergeben eure Sünden und euch nachsehen.«

3) Vgl. 12, 4. 15, 1; auch 12, 3. 92, 1.

4) Vgl. Dillmann S. 85 f. Fabricius I, 197 f.

5) Dillmann S. LXI.

2,5 Ansicht widersprochen.¹⁾ Ein Platz für jenes griechische Fragment ist in dem äthiopischen Buche zwischen c. 16 und 17 offen. Sein Inhalt entspricht aber nicht sowohl einer Verkündigung des nahen Flutgerichts an die Menschenkinder, als vielmehr einer Ankündigung des 10, 9 f. über die Hurenkinder der Engel gefällten Urtheiles. Dasselbe hat entweder der denselben angekündigt, dem die Vollstreckung der Strafe übertragen war, der Erzengel Gabriel, oder, was wahrscheinlicher ist, Henoch, den Gabriel beauftragt haben kann, das Urteil jenen Engelskindern zu bringen, wie er es den Engeln selbst überbracht hat.²⁾ Das scheint um so näher zu liegen, als nach c. 65 auch dem Noah die Kunde über die nahe Flut nicht durch den zugebracht wird, der 10, 1 mit dieser Botschaft von Gott betraut war, durch Arsjalâljûr, sondern durch Henoch. Im Buche Henoch ist kein Platz für eine Predigt des Noah.

Dagegen weiß Josephus, als sicherer Zeuge für den vorchristlichen Ursprung dieser Tradition, davon zu berichten. Er sagt Ant. I, 3, 1: *Νώεος δὲ τοῖς πραττομένοις ὑπ' αὐτῶν δυσχεραίνων καὶ τοῖς βουλευμασιν ἀηδῶς ἔχων, ἐπειδὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον αὐτοὺς τὴν διάνοιαν καὶ τὰς πράξεις μεταφέρειν.*

Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sich der Verfasser des 2. Petrus-Briefes hier wie in V. 4 an eine apokryphische jüdische Tradition angeschlossen hat. Dasselbe ist bei V. 6 zu beobachten.

2,6 An das zweite Geschichtsbeispiel schließt sich mit V. 6 ein drittes, das jenem insofern verwandt ist, als es sich auch hier um ein Doppelereignis handelt: Bestrafung der Gottlosen und Errettung der Gerechten. Erstere wird so beschrieben: *καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεδεικνῶς.*

Zu den beiden Städtenamen *Σοδόμων καὶ Γομόρρας* pflegt man zu bemerken, dieselben ständen im Genetivus appositionis.

1) Die jüdische Apokalyptik S. 106 f.

2) Hen. c. 12.

Winer, der auch dieser Meinung ist, erklärt aber doch, im Griechischen 2,6 scheine dieser Sprachgebrauch nicht über den geographischen Ausdruck hinauszugehen und auch dort sei er im ganzen selten.¹⁾ Buttmann dagegen erklärt sich überhaupt gegen die Annahme eines solchen Sprachgebrauchs.²⁾ Das wird hier zu einer gewissen Vorsicht im Urteile mahnen müssen. Die Notwendigkeit, den Genetiv hier appositionell zu fassen, liegt auf jeden Fall nicht vor. Der vorliegende Ausdruck erinnert an Matth. 10, 15: *γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων*, wo der Landstrich der Pentapolis nach den beiden Hauptstädten genannt wird. Sollten nicht hier die fünf Städte selbst durch die Namen der beiden hauptsächlichsten aus ihrer Zahl näher bezeichnet sein? Andernfalls wäre *πόλεις* überflüssig, und die Städtenamen würden, wie Matth. 11, 23. Luk. 10, 12. 17, 29, genügen. Auch die Parallele bei Judas: *ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις*, zeugt für diese Erklärung. Ist Judas der früher geschriebene, so würde sich nicht erklären, weshalb Petrus den Hinweis auf die anderen Städte der Pentapolis weggelassen, dagegen aber das bei Judas fehlende, bei der gewöhnlichen Auffassung ganz überflüssige *πόλεις* vor Sodom und Gomorrha gesetzt habe. Ist aber der 2. Petrus-Brief der zuerst geschriebene, so kommt Judas als erster Kommentator desselben in Betracht; der aber hat, wie seine Umschreibung *καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις* zeigt, *Σοδόμων καὶ Γομόρρας* nicht als Genetiv der Apposition gefasst; wie auch die Vulgata nicht, welche übersetzt: »civitates Sodomorum et Gomorraeorum.«

Das Gericht über die Pentapolis wird mit einer auffallenden Wendung beschrieben³⁾: *τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν*. Mit *καταστροφῇ* übersetzt LXX den ständigen Ausdruck für die Zerstörung Sodoms und Gomorras *הִכָּתִּיבָהּ* resp. *הִכָּתִּיבָהּ*.⁴⁾ Der Wendung *κατακρίνειν θανάτῳ* entsprechend, würde *κατέκρινε καταστροφῇ* bedeuten: er verurteilte zum Untergange.⁵⁾ Aber hiermit scheint die

1) S. 475. 2) S. 68. 3) Vgl. Hofmann S. 54.

4) Vgl. Gen. 19, 29. Dt. 29, 22. Jes. 1, 7. 13, 19. Jer. 50, 40. Am. 4, 11.

5) Vgl. Buttmann S. 144 und Matth. 20, 18. Marc. 10, 33.

2,6 Näherbestimmung zu *κατέκρινεν*: *τεφρώδας*, nicht zu stimmen, da sich dasselbe ja auf den Akt der Zerstörung bezieht. Keil bemerkt freilich ohne viel Bedenken: »Durch *τεφρώδας*, einäschierend, wird der Untergang (genauer: die Art des Untergangs) dieser Sädte angegeben und durch *καταστροφῇ κατέκρινεν* ihr Untergang als ein von Gott über sie verhängtes Gericht bezeichnet.« Allein, sollte dieser Gedanke zum Ausdrucke kommen, so dürfte nicht *κατέκρινεν* das Hauptverb sein, sondern *κατέστρεψε*, wozu dann etwa die Näherbestimmungen *τεφρώδας ἐξ οὐρανοῦ* treten müßten. Hofmann weiß der Schwierigkeit nur Herr zu werden durch eine Umdeutung des Begriffs *τεφρώδας*. Er sagt, derselbe sei dem *καταστροφῇ κατέκρινεν* vorangeschickt, damit ausdrücklich Einäscherung als das benannt werde, »womit (!) Gott diese Städte zur Zerstörung verurteilte.« Der Sinn dieser dunkelen Wendung ist nach seiner Ausführung der, jener Ausdruck sei gewählt, »um zu sagen, daß Gott diese Städte nicht so zur Zerstörung verurteilte wie andere, an denen sein Urtheilsspruch durch Menschenhand vollzogen wird, sondern seine Verurteilung derselben zur Zerstörung in den Feuerflammen aussprach, die er selbst niedersandte, sie einzuäschern.« Das soll mit *τεφρώδας* ausgedrückt sein?! Wäre das der Sinn der vorliegenden Stelle, so würde man etwa *βέλος ἐνσκήψας*¹⁾ statt *τεφρώδας* lesen. — Auf bessere Weise versucht Huther zu einer genügenden Erklärung zu kommen. Er sagt: »Es ist zu beachten, daß *κατακρίνειν* hier die Bestrafung, die Ausführung des Verdammungsurteils mit in sich schließt.« Dietlein und Schott gehen aber noch einen Schritt weiter, indem sie *κατακρίνειν* ohne weiteres im Sinne von »bestrafen« verstehen und dem entsprechend *καταστροφῇ* mit »durch Umsturz« wiedergeben. Allein hiergegen ist der regelmälsige Sprachgebrauch geltend zu machen, den man durch den Hinweis auf einen so eigenartigen Ausdruck wie Röm. 8, 3 nicht umstoßen kann.²⁾

1) Vgl. Joseph. Ant. I, 11, 4.

2) Vgl. Grimm zu *κατακρίνειν*.

Läfst man *κατακρίνειν* bei seiner ursprünglichen Bedeutung 2,6 »verurteilen«, so wird man mit Notwendigkeit zu dem Schlusse gedrängt, unter *καταστροφή* sei etwas anderes als die Einäschierung der Pentapolis zu verstehen. Die Möglichkeit, den Untergang Sodoms auf ein Doppelgericht zurückzuführen, ist schon durch Gen. 19, 24 f. gegeben. Die LXX übersetzt: *καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον καὶ πῦρ παρὰ κυρίου ἐξ οὐρανοῦ καὶ κατέστρεψε τὰς πόλεις ταύτας.*¹ Man verstand aber thatsächlich auch den letzten Satz von etwas anderem als von der Einäschierung der Städte durch himmlisches Feuer. Dafür scheint schon der Bericht in der Leptogenesis zu sprechen: „Und in diesem Monat vollführte der Herr das Gericht über Sodom und Gomorra und Seboim und das ganze Jordanland und verbrannte sie mit Feuer und Schwefel und richtete sie zu Grunde bis auf diesen Tag“ (c. 16.). Ganz unmißverständlich erklärt sich Midrasch Bereschith Rabba zu 19, 25: »Und er kehrte diese Städte um. — R. Levi sagte im Namen des R. Simon ben Nachmann: Die fünf Städte lagen auf einem Felsen, nach welchem der Engel seine Hand ausstreckte und sie umkehrte. Hiob 28, 9.«¹) Dafs diese Auffassung sehr verbreitet war, ist nicht zu bezweifeln. Auch Strabo (16, 2) redet nicht blofs von Feuer, sondern auch von einem Versinken der Städte. Überhaupt aber reichte die Annahme von einer Einäschierung der Städte gar nicht aus, die Entstehung des Schwefelsees als des Ortes, wo ehemals die untergegangenen Städte gestanden haben sollten, zu erklären.²) »Am richtigsten«, bemerkt Riehm auf Grund der biblischen und außerbiblischen Nachrichten über den Untergang der Pentapolis, »wird man sich die Katastrophe durch die Entzündung der Asphaltquellen und Asphaltlager und das Versinken des ausgebrannten Landes, vielleicht unter Mitwirkung eines Erdbebens, verursacht denken.«

1) Danach wird auch Talm. Bab. Bathra 74, 2 zu verstehen sein und Jalkut Rub. 39, 4: »Gott sandte die Engel aus, um die fünf Städte der Sodomiter zu zerstören.«

2) Vgl. Winer, Realwörterbuch, Art. »Totes Meer«. Riehm, Handwörterbuch, Art. »Sodom«.

2,6 Diese Erwägungen ermöglichen ein einfaches Verständnis der Worte *τεφρώδας καταστροφῇ κατέκρινεν*. Die eingäscherten Städte verurteilte Gott zum Untergange.¹⁾ Bei dieser Erklärung tritt das Gericht über Sodom in Parallele zu dem über die Engel; es ist beide Male ein Doppelgericht. Dem *τεφρώδας* entspricht in V. 4 das *ταρταρώδας*, dem *καταστροφῇ κατέκρινεν* das *εἰς κρίσιν*. Ob die Hervorhebung dieser Eigenart des Gerichts über die Engel und über Sodom von dem Verfasser besonders beabsichtigt ist, und wenn das der Fall ist, zu welchem Zwecke, kann sich erst im Verlaufe der Untersuchung zeigen.

Doch scheint schon der nächste Satz eine Art Antwort auf diese Frage zu sein: *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς*. Objekt zu *τεθεικώς* ist nicht *καταστροφή*, wie Keil meint, sondern die Städte, insofern von ihnen ausgesagt ist: *τεφρώδας καταστροφῇ κατέκρινεν*. Damit daß Gott die Städte eingäschert und ihnen das Urteil für ihren Umsturz ausgesprochen hat, hat er sie zum bleibenden Vorbilde solcher gemacht, die nachmals gottlos leben werden. Das heißt mit anderen Worten: Was diese Städte erfahren haben, werden die Gottlosen überhaupt erfahren. Damit stimmt nun der allgemeine Satz, der in V. 9 als Resultat der angeführten Geschichtsbeispiele hingestellt wird: *οἶδεν κύριος ἀδίκους εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν* — auch hier ein Doppelgericht!

Wie aber die Beschreibung des Gerichtes über die Pentapolis an außserkanonische Überlieferungen desselben erinnert, so auch der Satz *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς*. Mit Recht hat man auf die nahe Verwandtschaft dieser Worte mit 3 Makk. 2, 5 hingewiesen, wo sich ebenfalls an die Erinnerung an das Gericht über Sodom der Satz anschließt: *παράδειγμα τοῖς ἐπιγινομένοις καταστήσας*.

2,7 Neben den Hinweis auf das Gericht über die Pentapolis tritt der auf die Errettung des Lot: *καὶ δίκαιον Ἀὼτ καταπονού-*

1) Vgl. Josephus Ant. 1, 11, 4: *Σοδομιτῶν δὲ κατέκρινε πάνδημον ὄλεθρον*.

μενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀδέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρρύ- 2,7
 σατο. Meistens läßt man in dem für die Ausdrucksweise unseres
 Briefes charakteristischen Wortgefüge ὑπό — ἀναστροφῆς, das
 von καταπονούμενον, nicht von ἐρρύσατο, abhängt, ἐν ἀσελ-
 γείᾳ zu τῆς ἀναστροφῆς gehören.¹⁾ Schott dagegen übersetzt:
 »der zu leiden hatte von dem Wandel der in Ausschweifung
 zuchtlosen Menschen.« Diese Verbindung der fraglichen Worte ist
 wohl die richtige. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Petrus, wenn
 er τῶν ἀδέσμων und ἐν ἀσελγείᾳ als zwei von einander unab-
 hängige Näherbestimmungen zu τῆς ἀναστροφῆς verstanden hätte,
 diese Stellung gewählt haben würde; ἐν ἀσελγείᾳ oder τῶν
 ἀδέσμων hätte dann seine Stellung hinter ἀναστροφῆς erhalten.
 Bei der vorliegenden Wortstellung schließt sich ἐν ἀσελγείᾳ ohne
 verbindenden Artikel eng an τῶν ἀδέσμων an, wie ἐκ πάλαι an
 τὸ κρῖμα in V. 3, so daß sich eine Konstruktion ergibt, wie
 1, 4: τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

Durch ἐν ἀσελγείᾳ wird das Gebiet angegeben, auf welchem
 sich die Sodomiter als ἀδέσμοι d. i. gesetz-, schrankenlose bewiesen
 haben. Es ist das Gebiet geschlechtlicher Ausschweifungen.²⁾ Der
 nahe verwandte Begriff ἑκδεσμος wird von Philo gerade in dieser
 Beziehung gebraucht, von widernatürlicher Unzucht, und zwar
 ganz speziell von der der Sodomiter,³⁾ sowie von der nahe ver-
 wandten⁴⁾ der Engel⁵⁾.

Welcher Art die Qual war, die Lot von den unzüchtigen 2,8
 Sodomiten zu erdulden hatte, zeigt der das καταπονούμενον

1) Vgl. de Wette-Br., Huther, Wiesinger, Reufs u. a.; Hofmann, Keil u. a. schweigen.

2) Vgl. Röm. 13, 13. 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. Eph. 4, 19. 1 Petr. 4, 3. 2 Petr. 2, 2. 18.

3) Vgl. de Abraham. 369 A: ὁχλείας ἐκδέσμους μεταδιώκοντες; eben-
 daselbst C: ἐκφύλους καὶ ἐκδέσμους συνόδους.

4) Vgl. Jud. 7.

5) de Gigant. 288 C: τὰς ἐκνόμους καὶ ἐκδέσμους ὁμιλίας τε καὶ
 μίξεις ἐγνωκῶς ὁ νομοθέτης ἀναιρεῖν.

2,8 erläuternde V. 8: *βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν.* Es war die Qual, welche der Gerechte als solcher sich selbst überall da anthut, wo ihm *ἀνομία*¹⁾ begegnet. In der Mitte der Frevler wohnend, empfing Lot die quälenden Eindrücke der Sünde auf alle mögliche Art, durch Auge und Ohr als That und Wort, sowie Tag für Tag.

Auch diese Bemerkung über Lot folgt einer Überlieferung, die nicht die kanonische ist. Wer nur letztere in Betracht zieht, wird geneigt sein, den Verfasser über die unpassende Wahl dieses Geschichtsbeispiels zu tadeln, wie Reufs es thut: »Seulement l'un de ces exemples, celui de Lot, est assez malheureusement choisi, quand on se rappelle l'usage que ce patriarche fit de sa délivrance.« Dieser Tadel würde auch den Verfasser der *Sapientia* Salomonis treffen, der zwar den Gegensatz zwischen Lot und den Sodomitern nicht mit so lebhaften Farben ausmalt, aber doch ersteren als Beispiel eines gerechten Mannes in eine Linie stellt mit Noah und Abraham. Richtig hat schon Ewald geurteilt: »Was der Verfasser V. 8 von Lot sagt, klingt ebenfalls als aus einem Buche späterer Erzählungen wiederholt.«

Hofmann sieht die Bedeutung dieses dritten Geschichtsbeispiels darin, dafs es neben das Flutgericht tritt als eine Weissagung über das zukünftige Feuergericht. Nach der gegebenen Erklärung von *καταστροφῇ κατέκρινεν* V. 6 bedarf diese, übrigens auch von anderen zurückgewiesene, Auffassung keiner besonderen Widerlegung mehr. Dieses dritte Beispiel zeichnet sich vor den beiden anderen durch gröfsere Weitläufigkeit aus, und zwar besonders insofern, als bei Gelegenheit der Errettung Lots eingehender der Sünden der Sodomiten Erwähnung geschieht. Dadurch unterscheidet sich dieser Bericht von den beiden anderen in V. 4 und 5, wo die Sünde der Betreffenden nur ganz allgemein und in größter Kürze erwähnt wird.²⁾ Dafs der Verfasser deshalb mit dem Be-

1) Zu *ἀνόμοις* vgl. LXX Gen. 19, 15.

2) V. 4 *ἀμαρτηρόντων*, V. 5 *ἀσεβῶν*.

richte über die Sodomiter einen besonderen Zweck verfolge, wird 2,8 man nicht ohne weiteres sagen können. Seine Ausführung macht vielmehr den Eindruck, daß er sich durch die Erinnerung an jene Geschichte mehr noch als in V. 5 von dem eigentlichen Zwecke seiner Ausführung ab und in einen selbständigen Geschichtsbericht hinein habe treiben lassen. Das schließt jedoch nicht aus, daß er die von ihm ohne besondere Absicht gewählten Züge aus der fraglichen Geschichte im Verlauf seiner Ausführung noch verwendet habe.

In V. 9 wird von dem letzten Geschichtsbeispiele mit seinen 2,9 zwei Seiten der allgemeine Doppelsatz abstrahiert: *οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν*. Mit Recht hat Hofmann bemerkt, daß sich die erste Satzhälfte: »Es versteht der Herr Fromme aus der Versuchung zu reissen«, wie die Wahl der Ausdrücke *ἐκ πειρασμοῦ* und *ῥύεσθαι* beweise, eng an den Bericht von Lots Errettung anschliesse. Daß der Verfasser auch Noah in Erinnerung gehabt habe, wie Bisping will, ist nicht wahrscheinlich, da er doch sonst wohl einen allgemeineren Ausdruck gebraucht haben würde, der gleicherweise auf eine Errettung aus Versuchung wie auf eine Bewahrung im Gerichte gepaßt hätte.

Auch die zweite Satzhälfte: »Ungerechte aber zum Tage des Gerichtes unter Bestrafung zu bewahren«, welche in V. 4 eine fast vollständige Parallele hat, schließt sich, was den Einzelausdruck betrifft, an das dritte Beispiel an, nicht zugleich an das zweite, sofern sie von einer dem letzten Gerichte noch vorangehenden Strafe spricht. Hofmann bemerkt: »Solches Behalten auf einen Tag der Zukunft kann nur im Gegensatze gegen ein vorheriges Entgehen gedacht sein, und letzteres nur so, daß der Tod sie dem Endgericht entzöge, wie er einen Schuldigen menschlichem Gerichte entnimmt, wenn er stirbt, bevor er zur Rechenschaft gezogen werden kann.« Diese Bemerkung reimt sich nicht mit der Vorstellung dieses Briefes, daß die Libertiner, in Bezug auf welche doch die ganze Ausführung V. 4—9 gemacht ist, am Ende der

2,9 Tage leben,¹⁾ ihren Tod also gar nicht vor der Parusie finden werden, sondern *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων*.²⁾ Wie von solchen Leuten in derselben Weise geredet werden kann, wie von den vor der Parusie Verstorbenen, bei denen die Anwendung der dem Gerichte vorangehenden Bestrafung der Pentapolis und der Engel keine Schwierigkeit hat, wird erst die Erklärung von 3, 8 zeigen.

2,10a Es ist die Folge eines voreiligen Seitenblickes auf den Text bei Judas,³⁾ wenn die Kommentare zu V. 10 versichern, von hier aus mache der Verfasser die Anwendung der drei Beispiele auf die Libertiner.⁴⁾ Die Worte: *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονούντας*, schloß sich vielmehr als eine Näherbestimmung an die zweite Hälfte des Satzes in V. 9 an und sagen aus, welchen Sünden vornehmlich gelte, daß sie die dort angeführte Doppelstrafe treffen werde.⁵⁾ Konnte nun bei V. 9 beobachtet werden, daß sich das, was dort über Errettung und Bestrafung gesagt ist, an das dritte Geschichtsbeispiel anschließt, so ist das für die Beschreibung der Sünde in V. 10 noch wahrscheinlicher, da, wie oben bereits bemerkt, die beiden ersten Beispiele der Sünde der Betreffenden nur in größester Kürze Erwähnung thun.

Dem entspricht nun auch die zuerst genannte Sünde: *τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευομένους*. Es ist das Verhalten solcher, die V. 7 als *ἄθεσμοι ἐν ἀσελγείᾳ* charakterisiert: geschlechtliche Zügellosigkeit. Dem Fleische gehen sie nach in einer Begierde, welche Beschmutzung zur Folge hat.

Anstatt nun das Verständnis der Worte *κυριότητος καταφρονούντας* zu gewinnen durch die Beantwortung der Frage, wie

1) Vgl. 3, 3.

2) Vgl. 3, 7 mit 2, 3.

3) V. 8: *ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι σάρκα μὲν μαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν*.

4) So die meisten Ausleger.

5) Vgl. Keil, Steinfafs; auch, wenngleich weniger bestimmt, Hofmann.

die so charakterisierte Sünde dem Vergehen der Sodomiter ent- 2,10a
spreche, hat man den Sinn der betreffenden Worte unter zwei
falschen Voraussetzungen bestimmt. Indem man annahm, mit V. 10
μάλιστα *δέ* beginne die Beschreibung der Libertiner, die bereits in
V. 1 mit den Worten *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνού-
μενοι* beschrieben seien, behauptete man, *κυριότης* sei hier nichts
anderes als eine Bezeichnung Christi, resp. Gottes. Ich habe nach-
zuweisen versucht, daß die fraglichen Worte aus V. 1 gar nicht
zur Beschreibung der Libertiner, sondern der Pseudopropheten die-
nen; folglich ist es reinste Willkür, *κυριότητος καταφρονοῦν-
τας* aus der Sünde der falschen Propheten, statt aus der der
Sodomiter zu erklären. Überdies begreift sich bei dieser Auffas-
sung nicht, weshalb denn der Verfasser das abstrakte *κυριότης*
und nicht *κύριος* gebraucht hat. In den beiden neutestamentlichen
Stellen, in denen, abgesehen von der Judas-Parallele, *κυριότης*
noch begegnet, Eph. 1, 21. Kol. 1, 16, ist es eine Bezeichnung für
Engel. Hofmann behauptet nun, hier hindere der Singular, diese
Bedeutung anzunehmen. Mag er immerhin recht haben, daß der
Satz »Engel verachtend« richtiger durch *κυριότητας καταφρο-
νοῦντας* hätte ausgedrückt werden müssen, was P auch liest, wäh-
rend der Singular nichts anderes aussage, als daß die Betreffenden
von keinem Herrn wissen wollen, der über sie zu sagen habe, so
wird man doch die Frage, an was für Herren der Verfasser hier
zunächst gedacht habe, nicht aus V. 1, sondern aus dem unmittel-
bar vorhergehenden beantworten müssen, dann kommt man aber,
wie mir scheint, mit Notwendigkeit zu dem Schlusse, daß er hier
nicht sowohl an die *κυριότης* des *κύριος Ἰησοῦς*, sondern an
die der *κυριότητες* gedacht habe.

Die Sünde, welche das Gericht über die Pentapolis veranlaßt
hat, wird V. 7 freilich nur ganz im allgemeinen als fleischliche
Zügellosigkeit bezeichnet. Ob aber der Ausdruck *κυριότητος
καταφρονοῦντας* mit Beziehung auf die Sodomssünde gebraucht
sei, ist nicht auf Grund jenes flüchtigen Hinweises auf dieselbe,
sondern auf Grund der Vorstellungen zu entscheiden, welche der
Verfasser bei seinen mit der jüdischen Überlieferung bekannten

2,10^a Lesern voraussetzen durfte. Dafs die Sodomiter das Mafs ihrer Sünden voll machten durch ihre Frechheit gegen die bei Lot eingekehrten Engel, zeigt schon Gen. 19, 4 ff. Dem entsprechend wird denn auch das Gericht geradezu hingestellt als eine Folge ihrer Versündigung gegen die Engel. Test. Asser c. 7: *μὴ γίνεσθε, τέκνα, ὡς Σόδομα, ἥτις ἠγνόησε τοὺς ἀγγέλους κυρίου καὶ ἀπώλετο ἕως αἰῶνος.*¹⁾ Desgleichen Josephus Ant. 1, 11, 4: *ὁ δὲ θεός, ἀγανακτῆσας αὐτῶν ἐπὶ τοῖς τολμήμασι, τοὺς μὲν ἡμαύρωσεν, ὡς μὴ δυνηθῆναι τὴν εἴσοδον τὴν εἰς τὴν οἰκίαν εὑρεῖν, Σοδομιτῶν δὲ κατέκρινε πάνδημον ὄλεθρον.* Ebenso Midrasch Ber. Rabb. zu 6, 3: »Die ganze Nacht betete Lot für die Sodomiter um Erbarmen, und sein Gebet wäre angenommen worden, wenn sie nicht gesagt hätten: Führe sie heraus zu uns, dafs wir sie erkennen.« Ja, dafs man diese Versündigung als bewußt gegen Engel ausgeübt aufgefaßt habe, geht aus Midrasch Bereschith Rabba zu Gen. 19, 8 hervor: »Nur diesen Männern thut nichts — d. i. harte Männer oder Götter sind diese Alten.« Wünsche bemerkt zu dieser Stelle, man verstand also לַחַיִּים im Sinne von תַּיִתִּימִים.

Bei solcher Sachlage steht dem nichts im Wege, *κυριότητος καταφρονοῦντας* ebenso wie *τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μισμοῦ πορευομένους* mit Beziehung auf die Sünde der Sodomiter und dann nicht von einer Verachtung Gottes oder gar Christi, sondern der Engel gesagt sein zu lassen.²⁾ Eben diesen Gedanken führen die asyndetisch an das Vorhergehende angereihten Worte: *τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες*, weiter aus.

1) Hinsichtlich der Abfassungszeit der Testamente der 12 Patriarchen theile ich die Ansicht Schnapp's (»Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht«), dafs dieses Buch jüdischen Ursprungs, aber mannigfach, zuletzt auch von christlicher Hand, interpoliert sei.

2) So bereits Pott: »Ceterum auctorem nostrum ex commate 6, ubi incolarum Sodomaе atque Gomorrhae mentio fit, qui iidem angelos, Loti servandi causa ablegatos, contemptui habebant, in castigandum hoc contemnendorum angelorum flagitium incidisse crediderim.«

Die nicht mehr von dem allgemeinen Satze V. 9 abhängige 2,10^a Konstruktion, das Eingehende der hier beginnenden Schilderung, die von Satz zu Satz sich steigende Lebhaftigkeit in der Ausdrucksweise zeigen, daß der Verfasser hier nicht mehr in abstracto von Leuten spricht, die, weil sie Sodoms Sünde haben, auch dem Gerichte Sodoms verfallen müssen, sondern eine konkrete Erscheinung im Auge hat, auf welche das Zuvorgesagte Anwendung findet.¹⁾ Die hier mit präsentischen Verben charakterisierten Libertiner sind die, von denen der Verfasser V. 2 f. als von einer für die Leser zukünftigen Erscheinung gesprochen hat.

Jetzt ist es aber an der Zeit, einen Rückblick zu werfen auf 2,4-10^a den in vieler Beziehung eigenartigen Abschnitt 2, 4—10^a. Die mit V. 4 begonnene Periode fand, so mußte geurteilt werden, keinen regelrechten Verlauf und Abschluß. Damit schien in engem Zusammenhange zu stehen, daß sich mit V. 5 der Gedanke von der Errettung der Gerechten einschleibt, der durch den Zusammenhang schlechterdings nicht veranlaßt ist, da in V. 1—3 sowie in V. 10 ff. nur von Sündern und deren Bestrafung geredet wird. Endlich aber zeigt das *μάλιστα* in V. 10, daß der Verfasser für seinen Zweck an dem Beispiele von den Sodomitern genug gehabt haben würde. Das Beispiel der Engel paßt auch wohl in den Zusammenhang, sofern die eine der sodomitischen Sünden, das *ὁπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορεύεσθαι*, auch von den Engeln gilt. Dagegen steht das Beispiel von Noah und dem *ἀρχαῖος κόσμος*, wie mir scheint, zu dem von Petrus ausgeführten Gedanken in keinem näheren Zusammenhange.

Alles das macht den Eindruck, daß der Verfasser hier nicht lediglich seinen Gedanken folgt, sondern von einem fremden Gedankengange abhängig ist. Wo ist derselbe zu finden? Nicht im Briefe des Judas, von dem nach Ansicht der meisten Kritiker der zweite Brief des Petrus abhängig sein soll, denn dort findet sich

1) Vgl. Keil: »Mit *τολμητὰ κτλ.* beginnt erst die Schilderung des Treibens der Lügenlehrer; der vorhergehende Satz gehört noch zu V. 9, von dem er abhängt.«

2,4-10a weder jene dem Zusammenhange fremde Hinweisung auf die Errettung der Gerechten, noch das Beispiel von der Flut. Auch ist dort von einer Unregelmäßigkeit der Konstruktion nichts zu sehen. Man wird nach einer anderen Seite hingewiesen.

Bei jedem der drei Geschichtsbeispiele konnte darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich in demselben Züge finden, welche auf eine auferkanonische Tradition hinweisen. Es ist nun auch zu beachten, daß sich in apokryphischen Schriftstellern häufig die Verbindung der Gottesgerichte über den *ἀρχαῖος κόσμος* und über die Sodomiten findet. Sir. 16, 6 ff. liest man die an vorliegende Stelle sehr anklingenden Worte: *οὐκ ἐξιλάσατο περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων, οἳ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύϊ αὐτῶν· οὐκ ἐφείσατο περὶ τῆς παροικίας Λῳτ, οὗς ἐβδελύξατο διὰ τὴν ὑπερηφανίαν αὐτῶν.* In gleicher Weise gedenkt 3 Makk. 2, 4 f. der Hohepriester Simon in einem Gebete um Errettung von den Gottlosen des Gerichtes über die Giganten, die Söhne der *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες*, und des über die Sodomiter: *σὺ τοὺς ἐμπροσθεν ἀδικίαν ποιήσαντας, ἐν οἷς καὶ Γίγαντες ἦσαν ῥώμῃ καὶ θράσει πεποιθότες, διέφθειας, ἐπαγαγὼν αὐτοῖς ἀμέτρητον ὕδωρ. σὺ τοὺς ὑπερηφανίαν ἐργαζομένους Σοδομίτας, διαδήλους ταῖς κακίαις γενομένους, πυρὶ καὶ θεῖῳ καταφλέξας, παράδειγμα τοῖς ἐπιγινόμενοις καταστήσας.* Dieselbe Verbindung der beiden Gerichtsbeispiele findet sich im Buche der Jubiläen c. 20: »Und er hielt ihnen das Gericht vor über die Riesen und das Gericht über Sodom; wie sie gerichtet wurden wegen ihrer Schlechtigkeit und Hurerei und gegenseitiger Verderbnis.« Auch darf auf die Stelle Luk. 17, 26 ff. hingewiesen werden.

Beide Thatsachen werden aber auch unter dem Gesichtspunkte einer Errettung der Frommen verbunden. Nur durch den Hinweis auf Abraham getrennt, finden sich Sapiient. 10, 4. 6 folgende Worte: *δι' ὃν κατακλυζομένην γῆν πάλιν ἔσωσεν σοφία, δι' εὐτελοῦς ξύλου τὸν δίκαιον κυβερνήσασα. αὕτη δίκαιον ἐξαπολλυμένων ἀσεβῶν ἐρρύσατο φυγόντα καταβάσιον πῦρ Πενταπόλεως.* — Nah mit dieser Stelle verwandt, näher aber noch

mit der vorliegenden des 2. Petrus-Briefes ist 1 Clem. 9, 4. 11, 1. 2, 4-10a. In einem Überblick über die alttestamentliche Geschichte gedenkt Clemens des Noah in folgender Weise: *Νῶε πιστὸς εὗρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν καὶ διέσωσεν δι' αὐτοῦ ὁ δεσπότης τὰ εἰσελθόντα ἐν ὁμοιοῖα ζωᾷ εἰς τὴν κιβωτόν.* Nachdem er dann in c. 10 des Abraham gedacht hat, schreibt er über Lot so: *διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν Ἀὼτ ἐσώθη ἐκ Σοδόμων, τῆς περιχώρου πάσης κριθείσης διὰ πυρὸς καὶ θείου· πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης ὅτι τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν οὐκ ἐγκαταλείπει, τοὺς δὲ ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν τίθεισιν.*

Dafs die Berührungen zwischen dieser Stelle und 2 Petr. 2, 5 ff. zufällig seien, halte ich für ganz unmöglich. Denn die Übereinstimmung gilt nicht blofs der Aufführung der beiden gleichen Thatsachen, sondern vor allem der allgemeinen Sentenz, welche beide Male an die Geschichte von Lot angeschlossen wird.

Was ist aus dem allen zu schliessen? Dietlein sieht darin ein sicheres Zeichen, dafs der Verfasser des 1. Clemens-Briefes den 2. Petrus-Brief gekannt habe.¹⁾ Das scheint mir sehr voreilig geurteilt, und es sollte mich nicht wundern, wenn jemand im Gegensatze dazu sich zu der Behauptung verstiege, die Abhängigkeit sei umgekehrt auf Seiten des 2. Petrus-Briefes. In der That ist bei allem merkwürdigen Zusammentreffen zwischen beiden Stellen doch die Verschiedenheit derselben so grofs, dafs die Annahme einer direkten Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem anderen nicht eben nahe liegend ist. Alles weist vielmehr darauf hin, dafs hier eine Verwandtschaft zweiten Grades vorliegt.

Die clementinische Stelle ist, was Gedanken und Wortlaut betrifft, nicht blofs mit 2 Petr. 2, 5 ff., sondern auch mit den angeführten apokryphischen Stellen verwandt, besonders mit Sap. 10, 6 f., und zwar auch in einem Zuge, der sich bei Petrus nicht findet, nämlich in dem Hinweise auf das Gericht von Lots Frau. Vgl. 1 Clem. 11, 2: *συνεξελεύσεως γὰρ αὐτῷ τῆς γυναικὸς ἑτερο-*

1) Vgl. a. a. O. S. 13 ff.

2,4-10a *γνώμονος ὑπαρχούσης καὶ οὐκ ἐν ὁμονοίᾳ, εἰς τοῦτο σημεῖον ἐτέθη ὥστε γενέσθαι αὐτὴν στήλην ἄλως ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, εἰς τὸ γνωστὸν εἶναι πᾶσιν ὅτι οἱ δίψυχοι καὶ οἱ διδάζοντες περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως εἰς κρῖμα καὶ εἰς σημείωσιν πάσαις ταῖς γενεαῖς γίνονται*, mit Sap. 10, 7: *ἀπιστούσης ψυχῆς μνημεῖον ἑστηκυῖα στήλη ἄλως*. Andererseits klingt der petrinische Ausdruck an jene apokryphischen Stellen auch da an, wo sich bei Clemens eine andersartige Wendung findet. Beachtet man endlich, daß nicht bloß der Verfasser des 2. Petrus-Briefes, sondern auch Clemens mit der aufserkanonischen jüdischen Litteratur sehr gründlich bekannt ist,¹⁾ so wird der Schluß berechtigt sein, daß beide an den fraglichen Stellen voneinander unabhängig, aber abhängig von derselben aufserkanonischen Überlieferung sind. Es ist mir fraglich, ob sie auf eine der citierten Stellen zurückweisen; die Verwandtschaft der angeführten apokryphischen Stellen untereinander zeigt aber, daß sich für die betreffende Materie in den jüdischen Schriften ein gewisser stereotyper Ausdruck gebildet hatte.

Von dieser dem Petrus geläufigen Gedankenreihe wurde er bei Erinnerung an das Gericht über die Engel gleichsam fortgezogen; daher die Unregelmäßigkeit der Konstruktion, daher der den Zusammenhang lockernde Gedanke von der Errettung der Frommen, und daher endlich das Bedürfnis, mit *μάλιστα δέ* in V. 10 auf die Personen zurückzulenken, die ihm den Anlaß gegeben hatten zum Hinweis auf die Gerichte Gottes. Hätte es Petrus bei dem Bezug auf die Engel bewenden lassen, so würde er daran wohl gleich die Beschreibung des unzüchtigen Wesens der Libertiner geknüpft haben; jetzt giebt ihm das Beispiel der Sodomiter Anlaß, zuerst eine andere Seite ihres Verhaltens ins Licht zu stellen.

2,10b An dem zuletzt genannten Zug der Sodomssünde: *κυριότητος καταφρονοῦντας*, knüpft der Verfasser an, wo er die Beschreibung der Libertiner beginnt. Was er zuvor ein Verachten von Herrschaft genannt hat, nennt er jetzt bestimmter noch ein Lästern

1) Vgl. 17, 6. 23, 3 f. 26, 2. 27, 5. 46, 2. 50, 4. 54, 4.

der δόξαι d. i. derjenigen Wesen, die ähnlich wie Gott von Licht-^{2,10b} glanz umstrahlt sind, der Engel. Eine Antwort, ob gute oder böse Engel gemeint seien, ist aus dem Begriff δόξαι nicht zu geben, da derselbe, ebenso wie בְּנֵי־הַאֱלֹהִים Gen. 6, 2, nur die Natur der Engel charakterisiert, nichts aber aussagt über ihr sittliches Verhalten. Erst eine nähere Untersuchung des Zusammenhanges kann Antwort geben.¹⁾ — Der Verfasser sagt nun aber von den Libertinern nicht aus, daß sie durch Lästerwort die Engel verachten, sondern daß sie bei ihrem Lästern der Engel nicht erzittern. Grund genug wäre dazu, da sie die Rache der überlegenen Wesen mit Lästerwort herausfordern. Erzittern sie nicht, so zeigen sie sich eben damit als *τολμηταί*, Tollkühne.²⁾ — Wenn neben das Substantiv *τολμηταί* das Adjektiv *αὐθάδεις* tritt, so hat man gemeint, dieses substantivisch fassen zu müssen, so daß die beiden Begriffe einander koordiniert ständen.³⁾ Zu dieser Auffassung liegt kein Grund vor; im Gegenteil, sie wird durch den Satz *δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες* verboten. *τολμηταί* entspricht dem *οὐ τρέμουσιν*. Selbstherrlich aber werden diese Tollkühnen deshalb genannt, weil die Handlung, bei deren Ausführung sie nicht erzittern, das Lästern der δόξαι, eine solche ist, zu der sie nicht durch höheren Auftrag veranlaßt sind, die sie vielmehr ganz nach eigenem Belieben thun. Entspricht mithin das *αὐθάδεις* der Näherbestimmung von *οὐ τρέμουσιν*, so kann es auch neben dem auf Letzteres sich beziehenden *τολμηταί* nur als Näherbestimmung, also adjektivisch stehen.⁴⁾

An das so charakterisierte Verhalten der Libertiner schließt^{2,11} sich mit *ὅπου* ein Satz an, über dessen Textgestalt und Bedeutung die Ansichten der Erklärer weit auseinander gehen. Derselbe

1) Vgl. Hofmann.

2) Es ist sehr beachtenswert, daß Joseph. Ant. 1, 11, 4 die Sodomsünde gegen die Engel ebenfalls als Tollkühnheit bezeichnet: *ἀγανακτῆσας αὐτῶν ἐπὶ τοῖς τολμήμασι*.

3) So de Wette-Br., Keil u. a.; auch Tregelles und Hort.

4) Vgl. auch Huther und Hofmann.

2,11 bringt eine Aussage über das Thun von Engeln. Letztere erhalten die Näherbestimmung: *ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες*. Es ist fraglich, ob durch diese Worte das Verhältniß der *ἄγγελοι* zu den Libertinern oder zu den *δόξαι* bestimmt werden soll. Ersteres nimmt noch Keil an, freilich ohne den längst von Hofmann angeführten Gegengrund zu berücksichtigen. Dieser bemerkt richtig: daß Engel größer an Stärke und Macht seien als Menschen, verstehe sich von selbst; überdies komme für ein lästerliches Urteilsprechen von Engeln über Menschen der ersteren Machtüberlegenheit über die letzteren in keinen Betracht; wohl aber, wenn mächtigere Geister über minder mächtige lästerlichen Spruch thun, indem sie durch ihre Überlegenheit vor der Gelästerten Rache sicher seien. Unter *ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες* ist mithin eine über den *δόξαις* erhabene Engelklasse zu verstehen, also wohl die, welche Engelfürsten, *ἀρχάγγελοι*, *מַלְאָכִים רְאִי* genannt werden. Daran zu denken, legt auch die Parallele Jud. 9 nahe, wo von *Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος* die Rede ist.

Ausgesagt wird von diesen mächtigen Engeln: *οὐ φέρουσιν βλάβοφημον κρίσιν*. Man übersetzt diese Worte durch: »sie fällen kein lästerliches Urteil«, und findet darin meistens nur einen andern Ausdruck für das einfache *βλασφημεῖν*. Letztere Ansicht würde nur annehmbar sein, wenn man klar machte, weshalb der Verfasser den V. 10 und 12 gebrauchten Ausdruck hier mit einem komplizierteren vertauscht habe. Die Übersetzung aber, »ein Urteil fällen«, muß ich so lange für unrichtig halten, als mir für diesen Sprachgebrauch kein Beispiel angeführt wird (selbstverständlich abgesehen von der Parallele Jud. 9). »Ein Urteil fällen« heißt sonst nie anders als *κρίσιν ποιῆσαι*. Der einzige der neueren Erklärer, der sich meines Wissens über das *φέρειν* statt *ποιεῖσαι* Gedanken gemacht hat, Schneckenburger, glaubte den ungewöhnlichen Ausdruck durch Annahme eines in die *διάλεκτος κοινή* eingedrungenen Latinismus erklären zu können. Allein »judicium ferre« wird wohl bei Cicero für »sententiam ferre« gebraucht, nicht aber, so viel ich weiß, für den dem Griechischen ganz entsprechenden Ausdruck »judicium facere«. Zunächst kann *κρίσιν φέρειν*

nach Analogie der Redensarten *φέρειν ἀγγελίαν, μῦθον, λόγον*, ^{2,11} *αἰτίαν* u. s. w. nichts anderes bedeuten als »einen Urtheilsspruch überbringen«. So haben auch die lateinischen Versionen unsere Stelle aufgefaßt, wenn sie übersetzen: »non portant iudicium«, ¹⁾ was Erasmus auffiel und ihn zu der Bemerkung veranlaßte: »mirum cur hic placuerit portandi verbum«. Somit hat man allen Grund, es zunächst mit dieser sprachlich unanstößigen Erklärung zu versuchen.

Die *κρίσις*, welche die mächtigen Engel nicht überbringen, wird als *βλάβος*, »schimpflich«, näher bezeichnet. Das Urtheil hat für den, dem es gilt, *βλάβος* im Gefolge, es raubt dem Betreffenden die ehemals von ihm besessene Ehre. Auf die, denen diese *κρίσις* gilt, weist *κατ' αὐτῶν* hin. Es sind, wie nach den Bemerkungen zu *ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες* keines Beweises mehr bedarf, nicht die Libertiner, sondern die *δόξαι*. *κατά* ist hier aber nicht von *κρίσιν* abhängig, ²⁾ sondern, wie die Wortstellung zeigt, von *φέρουσι*. Da nun *φέρειν* nicht die Thätigkeit dessen bezeichnet, der über die *δόξαι* das beschimpfende Urtheil gefällt hat, sondern derjenigen, die das Urtheil den Betreffenden überbringen, so ist es naheliegend, *κατά* hier nicht so sehr in der Bedeutung zu fassen, nach welcher es die feindliche Richtung gegen etwas ausdrückt, ³⁾ als vielmehr, der Grundbedeutung entsprechend, als Ausdruck der Richtung einer Bewegung von oben her nach einem unten gelegenen Gegenstande, »auf herab«, »herab zu« ⁴⁾. Sollte diese besondere Richtung

1) So im Speculum Augustini und in der Vulgata; auch die koptische Übersetzung, welche bei Tisch. wiedergegeben wird durch »non adducunt iudicium«.

2) Vgl. Ephr. bei Tisch.: *τὴν κατ' αὐτῶν βλάβος κρίσιν*. Auch Jud. 15 liegt die Sache anders.

3) Winer, S. 357.

4) Rost, Griech. Grammatik ed. 7, S. 559, dsgl. Pape, Lexikon. Vgl. zu diesem Gebrauch von *κατά* auch die Wendungen *κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλὺς*, II. 15, 344; *κατὰ χθονὸς ὄμματα πήξας*, oder vom Wurfspieß gebraucht: *κατὰ γαίης ᾤχετο*.

2,11 der Bewegung nicht ausgedrückt sein, so würde man *πρός* oder den einfachen Dativ statt *κατά* erwarten.¹⁾

Zwischen *κατ' αὐτῶν* und *βλάβφημον κρίειν* wird *παρὰ κυρίῳ* resp. *κυρίου* zu lesen sein. Diese Worte fehlen nur. in A min (darunter 13), cop, syr^{bodl} und syr^p text, aeth, ar^e, Ephr und teilweise vulg. Überdies erklärt sich der Wegfall derselben sehr leicht aus der so oft schon erwähnten Korrektur des Petrus-Textes nach dem des Judas, wo weder von einer Gerichtsverhandlung vor Gott noch von einer von Gott aufgetragenen, aber nicht ausgeführten Sendung die Rede ist. Sehr richtig bemerkt in dieser Beziehung Tischendorf: »ac sane, perquam molestum erat (sc. *παρὰ κυρίῳ*), praesertim conlato Judae loco, ad quem Petrina conformata esse apparet... Certe explicationem loci tam perplexi parum adjuturus fuisset, si quis *παρὰ κυρίῳ* intruderet«. Dem entsprechend haben Tischendorf, Tregelles und Hort *παρὰ κυρίῳ* in ihren Text aufgenommen, die beiden letzteren freilich mit Parenthesen.

Damit ist aber die Aufgabe des Textkritikers an vorliegender Stelle noch nicht erfüllt, vielmehr gilt es nun festzustellen, ob *παρὰ κυρίῳ* oder *παρὰ κυρίου* zu lesen sei. Man hat bisher, so viel ich sehe, den Entscheid für *κυρίῳ* als etwas ganz Selbstverständliches angesehen. Das war indes nur möglich bei ungenügender Kenntnis der Zeugen für *κυρίου* und bei Unterschätzung der hier in Frage kommenden inneren Gründe. Für *παρὰ κυρίῳ* zeugen: \aleph B C K L P, min, cat, Theoph, Oec.; für *παρὰ κυρίου*: min (35. 36. 37. 39. 46. 56. 100. 177), m, tol,²⁾ syr^p, syr^{c*}, ar^{po}.

1) Vgl. auch 1, 17 *φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ*.

2) Durch gütige Mitteilung des Herrn John Wordsworth in Oxford erfahre ich, daß der cod. Cavensis, welcher mit dem toletanus die spanische Klasse der Vulgata-Handschriften bildet, ebenfalls für *παρὰ κυρίου* (a domino) zeugt; diese Lesart soll auch von der editio Complutensis aufgenommen sein. Hinsichtlich der spanischen Vulgata-Handschriften urteilt Wordsworth, daß dieselben in den petrinischen Briefen viel mehr irgend einer alten Version als dem Hieronymus folgen, wie aus der häu-

Für letztere Lesart tritt mithin kein Uncialcodex ein, für die 2,¹¹ erstere aber auch keine Version. Tischendorf führt freilich für dieselbe noch den cod. toletanus an, der aber ganz deutlich »a domino« liest; desgleichen die Charklensis und ar^{po}, deren Lesart jedoch nach gütiger Mitteilung von Herrn Professor de Lagarde in Göttingen nur Übersetzung von *παρὰ κυρίου* sein kann; endlich arm, hinsichtlich dessen Lagarde urteilt, er lasse sich für den Genetiv wie für den Dativ anführen, also für keine der beiden Varianten.¹⁾ Andererseits möchte sich das Zeugnis der Versionen für *παρὰ κυρίου* noch verstärken lassen. Ich vermute, daß die Lesart des tol. »a domino« nicht späterer Zusatz zu dem Vulgatatexte ist, sondern die ursprüngliche Form desselben, die sich nur in den spanischen Texten erhalten hat. Diese Meinung gründet sich mir auf die merkwürdige Übersetzung des *κατ' αὐτῶν* durch »adversum se«, welche zu ihrer Voraussetzung hat, daß die *κρίσις βλάβφημος* nicht von den Engeln ergeht, sondern von einem andern und gegen sie selbst. Wie sollte der Übersetzer auf diese gar nicht in den Zusammenhang passende, merkwürdige Übersetzung gekommen sein, hätte er nicht ein *παρὰ κυρίου* gelesen, das später dann in den meisten Vulgatahandschriften ausgemerzt wurde?²⁾

Mag diese Vermutung nun Grund haben oder nicht, auf jeden Fall ist das Zeugnis für *παρὰ κυρίου* so gewichtig, daß man ein Recht hat, die Entscheidung zwischen den zwei fraglichen Lesarten von den innern Gründen abhängig sein zu lassen. Zu

figen Übereinstimmung mit dem codex Frisingensis (vgl. Ziegler in »Sitzungsberichte der K. bayer. phil. Klasse« vol. VII, p. 612 ff. 1876) hervorgehe.

1) Lagarde bemerkt zu der armenischen Übersetzung: »i tearnê, erläutert sich aus i noġanê *παρ' αὐτῶν* Matth. 2, 4, 7, i hôrê immê *παρὰ τοῦ πατρός μου* Matth. 18, 19, und i hôrên zeymê, *παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν* Matth. 6, 1.«

2) Nach Wordsworths Mitteilung liest der cod. Dublinensis »adversum eos.« In dem Prospekte zur Oxforder Ausgabe der Vulgata bemerkt Wordsworth über diese Handschrift: »The book of Armagh. Probably of more importance in the other books than in the Gospels.«

2,11 dem Ende ist es nötig, daß man sich den Unterschied der Vorstellungen klar macht, die entstehen, je nachdem man *παρὰ κυρίου* oder *παρὰ κυρίου* liest. Folgt man der erstgenannten Lesart, so übersetzt man: »Engel, größer an Stärke und Macht, bringen nicht wider sie, vor Gott stehend, lästerlichen Urteilsspruch«. Hofmann erläutert diese Übersetzung so: »Die Vorstellung ist die, daß Engel vor Gott erscheinen und vor seinem Throne von dem sagen, was arge Geister in der Welt thun. Von ihrem dem Werke Gottes feindlichen Thun sagen sie da und haben also Klage zu führen und zu urteilen (!) über sie, thun dieses aber nicht so, daß sie ihnen die Ehre aberkennen, Wesen göttlicher Schöpfung und von Gottes wegen in der Welt Macht übende Wesen zu sein«. Folgt man dagegen der Lesart *παρὰ κυρίου*, so hat man zu übersetzen: »Engel, größer an Stärke und Kraft, bringen nicht zu ihnen herab vom Herrn her beschimpfendes Urteil«. Hier ist also die Vorstellung die, daß Gott wider Engel ein Urteil gefällt hat, das sie ihrer himmlischen Ehre beraubt, daß aber die Engelfürsten sich weigern, Überbringer dieses Urteils zu den unten befindlichen sündigen Engeln zu sein. — Aus dem Vergleiche beider Vorstellungen folgt zunächst, daß nur bei *παρὰ κυρίου* die Worte: *οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν βλάβημον κρίσιν*, zu ihrem oben festgestellten Rechte kommen. Hofmann sucht das zu verdecken, indem er *φέρειν βλάβημον κρίσιν* in die zwei Vorstellungen zerlegt: »Klage vor Gott bringen und bei dieser Gelegenheit kein lästerndes Urteil fällen«. Daß das unrichtig ist, versteht sich von selbst. Außerdem ist es bei dieser Erklärung kaum möglich, mit dem von *φέρουσιν* und nicht von *κρίσιν* abhängigen *κατ' αὐτῶν* fertig zu werden. Bei Hofmanns Auffassung müßte man *περί* statt *κατά* erwarten. Bei der Wahl von *παρὰ κυρίου* fallen alle sprachlichen Schwierigkeiten fort.

Nicht minder groß sind die Bedenken, welche sich aus dem Zusammenhange gegen die mit *παρὰ κυρίου* gegebene Vorstellung erheben. Durch das, was von den Engeln gesagt wird, soll die selbstherrliche Tollkühnheit der Libertiner, wie sie sich in ihren Lästerungen gegen die *δόξαι* zeigt, ins Licht gestellt wer-

den.¹⁾ Dafs dieser Zweck erreicht werde durch den Hinweis auf ^{2,11} die Engel, welche vor Gott Klage führen über die bösen Engel in einem anständigen, die Würde der letzteren berücksichtigenden Tone, kann ich nicht gerade behaupten. Handelt es sich dann doch gar nicht um ein direktes Vorgehen gegen die bösen Engel, sondern nur um ein Referat über sie, und da letzteres vor dem Angesichte des heiligen Gottes erfolgt, so kann die gemäfsigte Form desselben doch nicht als ein besonderes Zeichen einer dem Verhalten der *τολμηταὶ ἀνθάδεις* entgegengesetzten Gesinnung betrachtet werden, vielmehr, wie Bengel bemerkt, *judicem eumque praesentem reveriti abstinent judicio*. Umgekehrt erhält bei der Wahl der Lesart *παρὰ κυρίου* V. 11 einen Sinn, der das Urteil: *τολμηταὶ ἀνθάδεις δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες* schlagend begründet. Während die Libertiner die *δόξαι* lästern und dabei nicht erzittern, obwohl sie doch als schwache Menschen sich vor der Rache der Engel fürchten müßten — *τολμηταί* — und ausserdem zu ihrem Thun gar keine Vollmacht erhalten haben — *ἀνθάδεις* —, so überbringen ihnen Engel einen sie beschimpfenden Urteilsspruch Gottes nicht, obwohl es Engelfürsten sind, die die Rache der *δόξαι* nicht zu fürchten brauchen, und obwohl sie nicht nach Willkür, sondern nach göttlichem Auftrage würden gehandelt haben. Schlagender kann die selbstherrliche Tollkühnheit der Libertiner nicht verurteilt werden.

Aber erhält durch diese Überlegungen die Lesart *παρὰ κυρίῳ* nicht den Vorzug, die schwierigere zu sein, die man aus den oben genannten Gründen in *παρὰ κυρίου* veränderte? Ich glaube nicht. Vielmehr ist es sehr leicht, zu zeigen, dafs die Korrektur des Genetivs in den Dativ viel näher lag als das Umgekehrte. Die Vorstellung, welche mit *παρὰ κυρίῳ* gegeben ist, dafs die Engel vor Gott Kunde bringen von dem, was auf Erden geschieht, ist eine geläufige und entspricht durchaus dem Begriffe der

1) Vgl. Keil: »Durch das relat. ὅπου wird die Gleichheit des Verhältnisses der beiden Sätze ausgedrückt, das in V. 11 genannte Faktum als ein dem in V. 10 erwähnten ähnlicher Fall bezeichnet.«

2,11 Engel.¹⁾ Die mit *παρὰ κυρίου* gegebene Vorstellung, daß die Engel Gottes Befehle nicht ausrichten, ist dagegen so einzigartig, daß Dietlein meinen konnte, bei *παρὰ κυρίου* gäbe der Satz überhaupt keinen klaren Sinn, und Steinfafs, der Gedanke, die Engel hätten sich gescheut, Gottes Botschaft auszurichten, sei eine Absurdität. Diese Äußerungen zeigen zur Genüge, was die Korrektur von *κυρίου* in *κυρίῳ*, selbst um den Preis, den Zusammenhang zu lockern und den Ausdrücken in V. 11 einen ungehörigen Sinn unterzulegen, veranlassen mußte. Läßt sich nun aber beweisen, daß die scheinbare Absurdität einen guten Sinn hat, so wird damit bei den fraglichen Varianten das Recht der Versionen gegenüber den Uncialen, d. h. der Lesart *κυρίου* gegenüber *κυρίῳ* festgestellt sein.

Daß V. 11 nicht einen allgemeinen Satz ausspricht, sondern die Handlungsweise von Engeln bei einer bestimmten Gelegenheit charakterisiert, versteht sich von selbst. Denn daß starke Engel weniger starken ein sie beschimpfendes Gottesurteil zu überbringen haben, ist nicht ein alltägliches Ereignis. Aber welches ist der Fall, an den der Verfasser denkt? Die Antwort ist nicht schwer zu geben. Die *δόξαι*, über welche Gott ein Strafurteil gefällt hat, können natürlich nur sündige Engel sein. Von solchen hat der Verfasser bereits 2,4 geredet, so daß nichts näher liegt, als in V. 11 an dieselben zu denken, d. i. an jene hurerischen Engel, die sich mit Menschentöchtern verbanden; das sind eben die sündigenden Engel *κατ' ἐξοχήν*. Aus dem, was der eingehendste Bericht über dieses Ereignis, das Buch Henoch, erzählt, erklärt sich jedes Wort des sonst so dunklen 11. Verses. Das Strafurteil, welches Gott über die sündigen Engel fällt, lautet dahin, daß dieselben für alle Ewigkeit von dem Wohnorte der Engel, dem Himmel, ausgeschlossen sein und bis zum Tage des großen Gerichts, wo sie in den feurigen Abgrund geworfen werden, wilden Tieren gleich, gefesselt und mit rauhen, spitzigen Steinen

1) Vgl. Iob 1, 6 und dazu Dillmann; Hen. 9, 3 f. Test. Lev. c. 3.

bedeckt in Erdhöhlen liegen sollen.¹⁾ Dieses Gericht wird dem 2,11 Azâzêl Hen. 13, 1 angekündigt mit den Worten: »ein schweres Gericht ist über dich ergangen«, und wird Hen. 68, 2 als »hartes Gericht« bezeichnet. Dafs dasselbe als *κρίσις βλάβη* höchst passend bezeichnet werden könne, bedarf keines Beweises; denn das Charakteristische dieses Gerichtes ist ja gerade, dafs den Engeln die ehemals von ihnen besessene Ehre genommen wird. Dafs aber *κρίσις βλάβη* für ein göttliches Urteil ein unpassender Ausdruck sei, kann doch nur der sagen, der allein von unberechtigter Entehrung weiß und nicht bedenkt, dafs Entehrung, Schande und Spott als von Gott beabsichtigte Strafmittel betrachtet werden können.²⁾ Diese *κρίσις βλάβη* den auf der Erde befindlichen Engeln zu überbringen, werden von Gott die Erzengel Rufael und Michael bestimmt.³⁾ Aber anstatt dafs sie den Befehl Gottes: »Bring Kunde Semjâzâ und seinen Genossen, welche sich mit den Weibern verbunden haben«, ausführen, kommen sie zu Henoch und sprechen: »Henoch, du Schreiber der Gerechtigkeit, geh, bring Kunde den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige ewige Stätte verlassen haben.«⁴⁾ Henoch aber vollzieht das, was den Erzengeln zu vollziehen von Gott aufgetragen war: »Und Henoch ging hin und sagte zu Azâzêl: Du wirst keinen Frieden haben; ein schweres Gericht ist über dich ergangen, dafs man dich binde.«⁵⁾ Zu diesem Berichte paßt 2 Petr. 2, 11 bis auf jedes Wort. Die Erzengel Michael und Rufael sind die *ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μέζοντες ὄντες*. Azâzêl und seine Genossen, die zur Erde hinabgestiegen sind, sind die *δόξαι*, zu denen herab die Erzengel steigen sollen. Der harte Urteilsspruch Gottes über die Engel ist die *κρίσις βλάβη*-

1) Vgl. besonders Hen. 14, 5 f. 10, 4—6. 11—14.

2) Vgl. Test. Lev. 15: *καὶ λήψεσθε ὄνειδισμὸν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον παρὰ τῆς δικαιοκρίσιος τοῦ Θεοῦ*. Dafs Gott Israel der Schändung durch die Feinde übergiebt, ist ein oft wiederkehrender Gedanke; vgl. z. B. Jes. 43, 28. Psalt. Sal. 2, 13.

3) Hen. 10, 4 ff.

4) Hen. 12, 4.

5) Hen. 13, 1.

2,11 *μος*, welche von Gott zu den *δόξαι* herabgebracht werden sollte. Die Übertragung der Engelsbotschaft an Henoch klingt nach in der Bemerkung, daß die starken Engel die *κρίσις βλάβημος* nicht überbringen. Den Grund für diese Weigerung sieht Petrus in einer gewissen Scheu der Erzengel, wodurch sie als das Gegenteil der selbstherrlichen Wagehälse V. 10 zu stehen kommen. Das Henochbuch selbst führt keinen Grund an für die Übertragung der Botschaft an Henoch. Die Deutung dieses Ereignisses durch Petrus ist auf jeden Fall sehr naheliegend und richtiger als Dillmanns¹⁾ Bemerkung: »Davon, (daß die Engel den Henoch schicken,) ist der nächste Grund der, daß durch den Fall der Wächter das Band des Verkehrs zwischen ihnen und der oberen Welt zerrissen ist (13, 5), der fernere und tiefere Grund davon ist aber die Verherrlichung des Henoch und in ihm des Menschengeschlechtes«. Hiergegen spricht zunächst, daß, wenn das Band des Verkehrs zwischen den heiligen und sündigen Engeln vollständig zerrissen gewesen wäre, Gott auch den Erzengeln nicht jenen Auftrag gegeben haben würde, und daß die Engel den Henoch dann nicht bloß um die Ankündigung des Gerichtes gebeten haben würden, die ihnen ebenfalls aufgetragene Vollstreckung desselben sich selbst vorbehaltend.²⁾ Ebenso wenig kann ich der Behauptung beistimmen, die Sendung des Henoch zur Ankündigung des Gerichts über die sündigen Engel habe den Sinn einer Verherrlichung des Menschengeschlechtes. Gerade diese Deutung des Ereignisses bei Irenaeus, worauf sich Dillmann beruft, zeigt, daß es sich hier nur um eine freie, den ursprünglichen Sinn nicht treffende Verwendung des Henochberichtes handelt. »Henoch sine circumcissione placens deo, cum esset homo, deo legatione ad angelos fungebatur et translatus est et conservatur usque nunc testis iusti iudicii dei, quoniam angeli quidem transgressi deciderunt in iudicium, homo autem placens translatus est in salutem«; Iren. IV, 30. Irenaeus betrachtet des Henoch Sendung zu den Engeln als eine Folge des

1) Das Buch Henoch, S. 103.

2) Vgl. Henoch 54, 5 f. 88, 1 — 3.

göttlichen Wohlgefallens an ihm. Wäre das der Sinn des Henoch-^{2,11}buches, so würde man erwarten, daß Gott in seiner Rede an die Erzengel c. 10, in welcher er dem Arsjaläljûr befiehlt, zu Noah zu gehen, den Rufael und Michael zu Henoch entsandt habe. Aber dessen geschieht mit keinem Worte Erwähnung, trotzdem die Rede sehr weitläufig ist, und auch späterhin wird der Sendung des Henoch gar keine besondere Bedeutung zugeschrieben. Aus der Lektüre des Buches Henoch kann man für die Stellvertretung des Henoch kaum einen anderen Grund erkennen, als den, daß die Erzengel, erschreckt über die furchtbare Strenge des Gerichtes,¹⁾ das sie durch ihre Anklage der hurerischen Engel veranlaßt haben,²⁾ den ersten Ausbruch des Schreckens und Schmerzes derselben, sowie der Scham über ihre Entehrung³⁾ gefürchtet haben. Das ist aber der Sinn, den auch Petrus in der Erzählung gefunden hat.

Somit wird der Beweis geführt sein, daß 2 Petr. 2, 11 bei der Wahl der Lesart *παρὰ νυπίου* nichts weniger als sinnlos ist, sondern nur auf ein Ereignis hinweist, das unserm religiösen Vorstellungskreise fremd geworden ist, wie die ganze Überlieferung von der Vermischung der Engel mit Menschentöchtern.

Daß die gegebene Erklärung von V. 11 die richtige ist, wird auch aus der Deutung des Folgenden klar werden.

Hat man schon V. 11 einen locus perplexus genannt, in des-^{2,12}sen Dunkelheit nur von Jud. 9 aus Licht falle, so hat man zu V. 12 sogar bemerkt: »Hier ist die Parallele Jud. 10 ganz widersinnig behandelt.«⁴⁾ Ich fürchte indes, daß hier wie dort der Exeget sich selbst verwirrt hat durch vorzeitiges Heranziehen des parallelen Textes. Jedem Vergleiche der beiden verwandten Briefe untereinander muß die selbständige Untersuchung eines jeden einzelnen vorausgehen.

1) Vgl. Hen. 68, 2—5.

2) Hen. 9.

3) Vgl. Hen. 13, 3: »Und sie fürchteten sich alle, Furcht und Schrecken erfalste sie«. — V. 9: »Und sie alle saßen versammelt trauernd mit verhüllten Gesichtern«.

4) So de Wette, dem Brückner jedoch nicht beistimmt.

2,12 Nachdem der Verfasser durch den Hinweis auf das Verhalten der Erzengel die Verwegenheit der Libertiner bei ihrem Verlästern der bösen Engel ins Licht gestellt hat, wendet er sich mit V. 12 zu dem Gerichte, das diese *τολμηταὶ αὐθάδεις* treffen wird: *οὔτοι δὲ [κατα]φθαρήσονται*. Dieselben werden verglichen mit *ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικά εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν*, mit unvernünftigen Tieren, deren Los es ist, gefangen und vernichtet zu werden. Ob *γεγεννημένα* oder *γεγεννημένα* zu lesen sei, wird sich, nach Hofmanns richtiger Bemerkung, hier wie in manchen ähnlichen Fällen nicht entscheiden lassen, ist aber auch ziemlich gleichgültig. Weniger unbekümmert darf man in Bezug auf *φυσικά* sein. Die Unbequemlichkeit dieses Wortes hat gewiss ein jeder Exeget empfunden. Zunächst ist die Stellung desselben auffallend, da *εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν* doch augenscheinlich von *γεγεννημένα* abhängt. Aber freilich ebenso sicher ist es, daß die Zeugen, welche *φυσικά* vor *γεγεννημένα* lesen, die Worte zu leichterem Verständnisse umgestellt haben. Mit dieser Schwierigkeit, die Wortstellung betreffend, verbindet sich eine andere, die den Sinn der fraglichen Worte angeht. Man übersetzt, »geboren als sinnliche Wesen zu Fang und Verderben«;¹⁾ allein abgesehen davon, daß *φυσικά* schwerlich den Sinn haben kann »sinnliche Wesen« und daß es, selbst bei Annahme dieser Bedeutung, neben *ἄλογα ζῶα* überflüssig stehen würde; müßte, um den geforderten Gedanken auszudrücken, ein *ὥς* vor *φυσικά* zu lesen sein.²⁾ Andere übersetzen: »von Natur geboren zu Fang und Verderben«;³⁾ und erläutern das dahin: »durch *φυσικά* soll hervorgehoben werden, daß die unvernünftigen Tiere ihrer natürlichen Beschaffenheit nach zu *ἄλωσις* geboren sind.« Aber versteht sich dieser Gedanke nicht auch ohne *φυσικά* ganz von selbst? Zu demselben Resultate kommt auch Hofmann, der, von Huther und Keil mit Recht angefochten, behauptet, *φυσικά* sei nichts als ein dem

1) So Wiesinger und früher Huther.

2) Vgl. Hofmann.

3) Z. B. Huther.

γεγεννημένα asyndetisch nebengeordnetes Adjektiv, von welchem ^{2,12} *εἰς* ebenso abhängt wie von jenem. Hiesse *φυσικά εἰς* wirklich »von Natur bestimmt zu etwas«, was sollte es dann noch neben dem »geboren zu«? Man sieht, alle Erklärungen können nicht den Eindruck der völligen Überflüssigkeit von *φυσικά* beseitigen. Eine ähnliche Empfindung hatte schon Mill den fraglichen Worten gegenüber; dieselbe veranlafte ihn, *γεγεννημένα* als ein in den Text zur Erklärung von *φυσικά* hineingekommenes Scholion zu betrachten. Richtiger wird es sein, *φυσικά* als eine aus Jud. 10 eingedrungene Glosse zu beurteilen und mit der catena Cramers zu streichen.

Aber was veranlaßt den Verfasser, das Verderben, dem die Lästler der Engel entgegengehen, zu vergleichen mit dem von unvernünftigen Tieren, die man fängt und dann vernichtet — nicht »verzehrt«, was durch die Beziehung zwischen *φθοράν* und [*κατα*]*φθαρήσονται* verboten und durch den aktivischen Begriff *ἄλως* nicht gefordert wird?¹⁾ Man findet die Antwort in den folgenden Worten: *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες*. Gegen die Übersetzung, »das, was sie nicht kennen, lästernd«, hat Hofmann unzureichende Einwendungen gemacht, indem er behauptete, *ἐν οἷς* liesse sich nicht in *ταῦτα ἐν οἷς* auflösen, da *ἀγνοεῖν* so wenig wie *βλασφημεῖν* mit *ἐν* verbunden vorkomme. Er hat die Stelle Sir. 5, 15: *ἐν μεγάλῳ καὶ ἐν μικρῷ μὴ ἀγνόει*, nicht beachtet. Huther bemerkt nun zu dem fraglichen Satze: »Die Libertiner werden, indem sie den unvernünftigen Tieren durch ihr unvernünftiges Lästern dessen, was ihnen unbekannt ist, gleichen, auch die *φθορά* erleiden wie jene, welche dazu von Natur bestimmt sind.«²⁾ Diese Behauptung, daß die Libertiner das gleiche Geschick teilen sollten mit den Wesen, denen sie in Bezug auf ihre Versündigung ähnlich sind, muß ich für einen starken Fehlgriff halten. Die Unvernunft der Tiere ist doch etwas ganz anderes, als das, was Huther bei den Libertinern Unvernunft

1) Gegen Hofmann.

2) So auch Keil, Steinfals, Bisping.

2,12 nennt. Letzteres ist eine unsittliche Freiheit, da die Betreffenden eine Sache ihrem schmähenden Urteil unterwerfen, von der sie keine Kenntnis haben. Was hat solche Handlungsweise gemein mit dem natürlichen Zustande der *ἄλογα ζῶα*, ihrem Mangel an Verstand? Überdies wäre das *tertium comparationis* zwischen Libertinern und Tieren nicht das *ἀγνοεῖν*, sondern das *βλασφημεῖν*. Von lästernden Tieren aber habe ich noch nie gehört. Wiesinger giebt nun auch selbst zu, eine Ungenauigkeit der Darstellung sei in dem *βλασφημοῦντες* allerdings anzuerkennen, sofern das *βλασφημεῖν* nicht in den Vergleich mit den Tieren passe. Hofmann hat ihm geantwortet, die Inkorrektheit komme auf Rechnung des Auslegers. Frommüller sucht, indem er die fraglichen Worte ebenso übersetzt, die Klippe zu umgehen durch die Bemerkung, darin liege der Grund ihres Unterganges, das was ihre Schuld begründe und was sie von den Tieren unterscheide. Aber wenn das richtig wäre, wozu dann die Bemerkung überhaupt, zumal da in V. 10 und 11 die Sünde des *βλασφημεῖν* eingehend genug beschrieben und beurteilt ist?

Bei der zurückgewiesenen Erklärung der Worte *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες* ist es auch unmöglich, den folgenden Worten *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* einen genügenden Sinn abzugewinnen. Man bezieht das *αὐτῶν* entweder auf die Tiere oder auf die Libertiner. Im ersteren Falle übersetzt man die Worte, als ob dastände, die Libertiner würden dasselbe Verderben erleiden wie die *ἄλογα ζῶα*. In Wirklichkeit wäre der Sinn, das Verderben der Libertiner erfolge in und mit dem Verderben der Tiere; solche Bemerkung ist aber sinnlos. Im anderen Falle muß man *φθορά* vom sittlichen Verderben verstehen; das ist aber, in diesem Zusammenhange wenigstens, ganz unmöglich, da es in keiner anderen Bedeutung gefaßt werden darf, als welche dem vorhergehenden *φθοράν* und dem nachfolgenden *[κατα]φθαρήδονται* eignet.

Für die Erklärung der Worte *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* hat Hofmann einen ganz neuen, in vieler Beziehung lehrreichen Weg eingeschlagen. Er löst das *ἐν οἷς* auf in *ἐν τούτοις ᾧ*, läßt aber das *ἐν τούτοις* nicht von

βλασφημοῦντες, sondern dem ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν parallel 2,12 von φθαρήσονται abhängig sein. Huther bemerkt zu dieser Konstruktion, es spreche gegen dieselbe schon, daß das ἐν οἷς nicht auf eines der daneben stehenden Verba, sondern auf das entfernte φθαρήσονται bezogen werde. Diese Behauptung erscheint mir durchaus nicht stichhaltig. So entfernt steht φθαρήσονται nicht; bei der herkömmlichen Konstruktion muß man sich dagegen wundern, weshalb der Verfasser nicht geschrieben habe: βλασφημοῦντες ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν, oder: ταῦτα ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες.

Der Sinn freilich, den Hofmann bei solcher Konstruktion dem Satze entnimmt, ist nicht minder anstößig als die Erklärung, an der er eine so scharfe und richtige Kritik geübt hat. Dasjenige, was die Libertiner mißkennen, indem sie es lästern, sollen die sinnlichen Dinge sein. Eine Lästerung derselben sieht Hofmann darin, daß die Libertiner »das, was sinnlicher Natur ist, für nichts Besseres ansehen, als daß es ihnen gegeben sei, ihrer Lust daran zu fröhnen, und nicht anders davon urteilen, als daß es mit Gott nichts gemein habe noch Gott mit ihm, daher auch, was man damit thut, keine Sünde sei.« In den so behandelten sinnlichen Dingen gehen die Libertiner unter, oder, wie ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν genauer sagt, indem sie dieselben durch ihren Mißbrauch verderben, fallen sie ihrem eigenen Verderben anheim. In diesem Verderben gleichen die Libertiner aber »den Tieren, die man fängt, um sie zu töten und zu verbrauchen, in der Hinsicht, daß sie in dem, was sie mißkennen, ihren Untergang finden, sofern die Tiere das, was zur Lockspeise dient, in ihrer Unvernunft für einen Gegenstand des Genusses ansehen, und, indem sie gierig danach greifen, dem zur Beute werden, der sie fängt«.

Diese echt Hofmannsche Erklärung erscheint mir in jeder Beziehung verfehlt, wie das auch bereits von Huther und Keil zum Teil wenigstens mit guten Gründen nachgewiesen ist. Verkehrt ist obenan die Bestimmung des Objektes zu ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες: die sinnlichen Dinge. Davon ist im ganzen

2,12 Kontexte bei Petrus nichts zu lesen. Hofmann ist zu dieser Deutung nur durch einen unberechtigten Seitenblick auf Jud. 10: ὅσα δὲ φυσικῶς ὥς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται, gekommen. Zu diesem Objekte von ἄγνοοῦσιν paßt aber ferner nicht der Begriff βλασφημεῖν. Für eine Verkennung der sinnlichen Dinge ist doch gewiß: »was sie mißkennen, indem sie es lästern«, ein überaus wunderlicher Ausdruck. Mit Recht sagt Huther, es müßte dann doch wenigstens geschrieben sein: ἄγνοοῦντες βλασφημοῦσιν. Überdies wird bei dieser Fassung von βλασφημεῖν und dieser Ansicht über das Objekt desselben die offenbare Beziehung zu V. 10: οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες und V. 11: οὐ φέρουσιν βλάβημον κρίσιν, wo das Wort beide Male dieselbe von V. 12 verschiedene Bedeutung und dasselbe von V. 12 verschiedene Objekt hätte, ignoriert. Ferner bemerkt Huther mit Recht, Hofmann schreibe dem zweiten φθορά eine andere Bedeutung zu als dem ersten, diesem »Verzehrung« (was übrigens oben bereits als unrichtig statt »Verderben« bezeichnet ist), jenem »Mißbrauch«. Endlich aber ist zu zeigen, daß die von Hofmann aufgestellte Gleichheit zwischen dem Geschick der Tiere und der Libertiner von ihm dem Texte aufgedrungen ist. Hätte Petrus Hofmanns Gedanken ausdrücken wollen, so würden wir etwa folgenden Satz erhalten haben: »Diese aber werden wie unvernünftige Tiere, welche durch Lockspeisen gefangen und alsdann verzehrt werden, durch das, was sie in ihrer Unkenntnis mißbrauchen, ins Verderben gezogen werden.« Da nun viel fehlt, diesen Gedanken in den Worten V. 12 ausgedrückt finden zu können, so wird man wohl urteilen müssen, daß die ganze Hofmannsche Gedankenkonstruktion ein Irrtum ist.

Aber freilich, wie meistens bei diesem Erklärer, ein lehrreicher Irrtum. Auf Grund der Satzkonstruktion, nach welcher das aus ἐν οἷς genommene ἐν τούτοις mit [κατα]φθαρήσονται zu verbinden ist, läßt sich bei besserer Berücksichtigung des Zusammenhanges ein Sinn gewinnen, der die bisher geltend gemachten Bedenken gegen die verschiedenen Erklärungen vollständig umgeht. Es ist die herkömmliche aus V. 10 und 11 begründete

Ansicht, daß das Objekt zu ἄγνοοῦσιν βλασφημοῦντες die ^{2,12} δόξαι seien. Trotzdem löst man ἐν οἷς auf in ἐν τούτοις ἃ oder ταῦτα ἐν οἷς. Anlaß dazu ist wieder nichts anderes als der den Ausleger so oft verwirrende Paralleltext des Judas, wo mit offenkundiger Beziehung auf die δόξαι gesagt wird: ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν. Achtet man nur auf den Gedanken- gang des petrinischen Schreibens, so wird man bei Befolgung der Hofmannschen Konstruktion ἐν οἷς auflösen in ἐν τούτοις οὗς. Daß sich auf das Femininum δόξα ein maskulinisches Pronomen bezieht, würde selbst dann, in Berücksichtigung eines bekannten grammatischen Gebrauches, ganz unanstößig sein, wenn die δόξαι auch nicht in V. 11 unter den allgemeinen Begriff ἄγγελοι gestellt und als die erschienen wären, die der Verfasser in V. 4 direkt ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες genannt hat. Während man nun bei der Annahme, die sinnlichen Dinge seien das Objekt zu ἄγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, eine Umstellung dieser beiden Begriffe wünschen mußte, insofern die Behauptung, die Libertiner lästerten die sinnlichen Dinge, einer Erläuterung dahin bedurfte, daß diese Lästerung sich in der Mißkennung derselben zeige, so drückt sich der Verfasser bei Annahme der δόξαι als Objekt durchaus korrekt aus. Die Libertiner mißkennen, verkennen die Engel, indem sie dieselben lästern. Zu ἄγνοεῖν bemerkt Hofmann sehr gut: »ἄγνοεῖν ist hier, wo es sich um eine Verschuldung handelt, kein Nichtkennen, sondern ein Mißkennen, das Widerspiel von ἐπιγι- νώσκειν (2 Kor. 6, 9). Wie könnte es sonst mit βλασφημεῖν verbunden sein? Nur was einer für etwas anderes nimmt, als wofür er es erkennen könnte und sollte, kann er lästern, und seine Lästerung ist eben der Ausdruck seiner schuldhaften Miß- kennung.« ἄγνοεῖν ist hier synonym dem in V. 10 in Bezug auf die Engel gebrauchten καταφρονεῖν. Die genaue Parallele für diese Ausdrucksweise findet sich in der bereits oben angezoge- nen Stelle Test. Asser c. 7: μὴ γίνεσθε, ὡς Σόδομα, ἥτις ἠγγνόησε τοῖς ἀγγέλους κυρίου καὶ ἀπώλετο ἕως αἰῶνος. Daß es sich auch hier um eine sündliche Verkennung der Engel handelt, ergibt sich, von dem S. 158 Gesagten abgesehen, auch

2,12 daraus, daß als Folge der Verkennung das ewige Verderben hingestellt wird.

Zugleich mit den von ihnen gelästerten *δόξαι* werden die Lästierer vernichtet werden, oder, wie es sich nun an *ἐν οἷς* näher bestimmend anschließt: *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν*; der Untergang der *δόξαι* wird auch der der Libertiner sein. Es erhellt, wie bei dieser Deutung das zweimalige *φθορά* wie auch das *φθαρήσονται* stets in demselben Sinne genommen wird. Welcher Art die *φθορά* der *δόξαι* war, ist in V. 4 und 11 erörtert worden. Ruft man sich das dort Bemerkte in die Erinnerung zurück, so wird man auch Antwort zu geben wissen auf die Frage, weshalb die Libertiner in ihrem Untergange verglichen werden mit unvernünftigen Tieren, welche gefangen und vernichtet werden. Gott hat, wie V. 4 zeigte, die *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* in *σειροί* d. i. Gruben gestürzt, um sie dort festzuhalten bis zu dem Tage des Gerichtes. Dieses Geschick ist nahe vergleichbar dem von wilden Tieren, die man in Gruben fängt, um sie dann zu vernichten, wie denn auch *σειρός* besonders von Wolfsgruben gebraucht wird. Wenn die Libertiner dieses Geschick teilen sollen, so ist es begreiflich, daß man sagt: *ὥς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἄλωσιν καὶ φθορὰν φθαρήσονται*. — Wie eng sich aber diese Deutung von V. 12 anschließt an V. 11, der mit der Erwähnung eben dieser *κρίσις βλάσφημος* über die *δόξαι* geschlossen hatte, wird nicht mehr einer besonderen Erörterung bedürfen.

Nur noch ein Punkt ist zu erwägen, wie nämlich am Schluß von V. 12 zu lesen sei: *καὶ φθαρήσονται* oder *καταφθαρήσονται*. Hofmann meint, dem ersteren gebe man mit unzweifelhaftem Rechte den Vorzug vor dem letzteren. Ich kann diese Behauptung nicht einleuchtend finden, obwohl sie das Urteil von Lachmann, Tischendorf, Tregelles und Hort für sich hat. Was die äußere Bezeugung betrifft, so hat *καὶ φθαρήσονται* kaum den Vorzug; es ist vertreten durch $\aleph^* \text{ABC}^* \text{P min}$, einige vulgata codices (darunter am fuld), syr^p , aeth^{ro} , Hier. *καταφθαρήσονται* steht hinsichtlich des Zeugnisses der Uncialen, $\aleph^c \text{C}^2 \text{KL}$, dahinter zurück; dagegen hat es unter den Minuskeln 13 und 31 für sich, ist ver-

treten durch cat, Oec, Theoph und vor allem durch das Übergewicht 2,12 der Versionen: m und die andere Hälfte der Vulgatahandschriften (darunter tol und clem), syr^{bohl}, sah, cop, arm (nach Tregelles; Tisch. macht ein Fragezeichen). Man sieht, daß bei dieser sich gegenseitig ziemlich die Wage haltenden Bezeugung die inneren Gründe den Ausschlag geben müssen. Nun liegt allerdings in dem καὶ eine gewisse Schwierigkeit, aber eigentlich nur bei der von mir gegebenen Erklärung dieser Stelle. Hofmann rühmt, daß bei der seinigen alle Bedenken wegfallen; das dürfte auch der Fall sein bei der herkömmlichen Erklärung, insofern durch das καὶ hervorgehoben wird, daß die Libertiner wie in ihrem Frevel so auch in ihrem Verderben den ἄλογα ζῶα gleichen. Wie nun aber diese ganze, oben zurückgewiesene Erklärung ihren Grund hat in ungehöriger Benutzung des Judas-Textes, so wird auch die Lesart καὶ φθαρήσονται dieser Quelle ihr Entstehen verdanken. Das wird schon dadurch nahe gelegt, daß sich bei Judas das Simplex φθείρονται findet, dem ja ganz offenbar die Lesart bei Ephr. φθαρήσονται ohne καὶ ihre Entstehung verdankt; mehr noch aber dadurch, daß die Aussagen über das βλασφημεῖν und φθείρεσθαι bei Judas nicht im Verhältnisse der Unterordnung des ersteren unter das letztere stehen, sondern in dem der Beiordnung. Überall wo man an 2 Petr. 2, 12 herantrat mit einer Empfindung, wie de Wette sie ausspricht, daß bei Petrus der schöne Gegensatz, der in dem Doppelsatze bei Judas liegt, verwischt erscheine, da mußte man das Bedürfnis empfinden, durch Korrektur des καταφθαρήσονται in καὶ φθαρήσονται jenen Doppelgedanken wieder etwas herauszuarbeiten. Das umgekehrte Verfahren ist sicher höchst unwahrscheinlich.

Somit wird man die Lesart καταφθαρήσονται für die richtige halten müssen. Das Kompositum mit κατὰ statt des Simplex empfiehlt sich nun aber noch besonders durch den Zusammenhang. Es ist nicht bloß die Größe des Verderbens, welche eine Verstärkung des Begriffes φθείρεσθαι erfordert, sondern die Art desselben — vgl. ὥς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν mit V. 4 σειροῖς ζωοῖς ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς

2,12 κρίσιν κολαζομένους τηρεῖν —, welche die Verstärkung des Begriffes durch *κατά* statt etwa durch *διά* bedingt.¹⁾

2,13 Wie sich V. 13 an das Vorhergehende anschließt, hängt davon ab, welche Textgestalt man für die richtige hält, *κομιούμενοι* oder *ἀδικούμενοι*. Die äußeren Zeugnisse sind dem letzteren allerdings sehr wenig günstig, es sind nur **SBP** und wahrscheinlich *syr^{bodl}* und *arm.* Trotzdem bemerkt Tischendorf: »*ἀδικούμενοι* si aptum sensum praebere judicabitur, omnino praeferendum erit.« Tregelles stellt diese Lesart an den Rand, Hort nimmt sie in den Text auf, ohne auch nur am Rande *κομιούμενοι* aufzuführen. Hofmann stimmt dem bei: »So nämlich und nicht *κοιούμενοι* wird zu lesen sein, da, wenn irgendwo, in diesem Falle die schwierigere Lesart schon als solche den Vorzug verdient; es wäre schlechthin unbegreiflich, wie man dazu gekommen sein sollte, das unanstößige *κομιούμενοι* mit dem auf den ersten Anblick unzulässig scheinenden *ἀδικούμενοι* zu vertauschen.« Man würde den Genannten in der Wahl der Lesart beistimmen können, wenn man nicht bei der Entscheidung solcher textkritischer Fragen neben der Möglichkeit absichtlicher Korrektur auch die einer einfachen Textkorruption, veranlaßt durch Schädigung der Handschrift oder Gedankenlosigkeit der Abschreiber, berücksichtigen müßte. Man wird freilich die letztgenannte Möglichkeit erst dann verwerten dürfen, wenn die Unmöglichkeit der ersteren infolge der absoluten Unangemessenheit der Lesart festgestellt ist. Diese kann aber hier wirklich nachgewiesen werden.

Wenn Hofmann die Worte *ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας* übersetzt: »Schlimmes erfahrend als einen Lohn für Schlimmes«, so steht dem an sich die Bedeutung von *ἀδικεῖν* nicht im Wege, da dieses Wort, wenngleich selten und dann hauptsächlich in Bezug auf leblose Dinge oder sittlich nicht zurechnungsfähige Wesen, in dem Sinne von »schädigen, Leid anthun«, gebraucht wird.²⁾ Und ist das der Fall, so wird auch Huthers Bemerkung, *ἀδικία* finde

1) Vgl. z. B. Luk. 12, 33. 2 Kor. 4, 16. Ap. 11, 18.

2) Vgl. Ap. 6, 6. 7, 2 u. öfter. Siehe Cremer zu *ἀδικεῖν*.

sich nie in diesem verallgemeinerten Sinne, ohne Bedeutung sein, 2,13 zumal da hier die Worte *ἀδικοῦμενοι* und *ἀδικίας* ein Wortspiel bilden würden, bei dem für die Wahl der fraglichen Begriffe nicht der gewöhnliche Gebrauch derselben maßgebend wäre, sondern der Zusammenklang. Aber was an sich denkbar wäre, wird durch den hier vorliegenden Zusammenhang unmöglich gemacht. Denn nicht bloß findet sich V. 9 *ἀδίκους* als Gegensatz zu *εὐσεβεῖς*, sondern vor allem kehrt V. 15 der ganze Begriff *μισθὸς ἀδικίας* wieder, und zwar in einem Zusammenhange, der über die Bedeutung desselben nicht in Zweifel läßt. Der Lohn der Ungerechtigkeit, den Balaam liebt, ist nicht der seiner *ἀδικία* zukommende Lohn, d. i. die göttliche Strafe, sondern der Lohn, den er sich durch ungerechtes Handeln zu erwerben sucht. Mithin kann Hofmann seine Erklärung der fraglichen Worte nur festhalten, indem er dem kurz hintereinander sich wiederholenden Begriffe *μισθὸς ἀδικίας* verschiedene Bedeutung zuschreibt. Überdies aber gewinnt er einen Gedanken, der eine ganz unnötige und schale Wiederholung dessen wäre, was in V. 12 bereits gesagt ist. Nachdem der Verfasser erklärt hat, daß die Lästere mit denen, welche von ihnen gelästert werden, untergehen würden, konnte er die treffende Charakteristik des Gerichts der Libertiner doch nur abschwächen durch den vollständig nutz- und grundlosen Zusatz, daß ihnen Schlimmes zum Lohn für Schlimmes widerfahre.

Der Hofmannschen Erklärung ist noch immer die vorzuziehen, welche Tischendorf freilich nur fragweise giebt: »*decepti circa μισθὸν ἀδικίας*«, welcher auch Ewald beistimmt: »verletzt um den Lohn der Verletzung — sie fallen verletzend über die Einfältigen her hoffend (nach V. 3. 14 f.), soviel Geld ihnen abschwindeln zu können, werden aber schliesslich selbst um diesen Lohn der Verletzung verletzt d. i. getäuscht.« Diese Übersetzung schreibt dem *μισθὸς ἀδικίας* hier dieselbe Bedeutung zu wie in V. 15, und wenn auch *ἀδικοῦμενοι* im Sinne von »beschwindelt« für eine Handlung Gottes ein sehr kühner Ausdruck ist, so würde sich derselbe doch zur Not durch das beabsichtigte Wortspiel rechtfertigen lassen, sowie durch Stellen wie Psalm 18, 27: »Gegen den Lauteren zeigst du dich lauter, und gegen den Verkehrten zeigst

2,13 du dich verdreht.«¹⁾ Allein, was soll diese Bemerkung als Näherbestimmung zu dem V. 12 beschriebenen Gerichte? Dieses Gericht wird denen zugesprochen, deren Sünde Petrus nannte: *δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες*. Dieser Sünde entspricht die Art des Gerichts in V. 12. Von dem betrügerischen Wesen der Liberliner, dem als entsprechendes Gericht das *ἀδινεῖσθαι μισθὸν ἀδικίας* angekündigt werden könnte, ist erst im Verlaufe der mit V. 13 beginnenden Beschreibung die Rede. Dort findet sich dann aber auch die den habgierigen Propheten zukommende Gerichtsstrafe ausgesprochen.²⁾ Dafs der Satz V. 12 sich nicht in V. 13 weiter fortsetzt, lehrt hier eigentlich schon das einfache Gefühl für den Rhythmus der Rede. Abgerundeter kann nicht leicht ein Satz zu Ende kommen wie V. 12 mit den Worten *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται*. Andererseits beginnt mit V. 13 eine lange Reihe asyndetisch nebeneinander tretender Partizipialsätze. Das natürliche Gefühl sträubt sich dagegen, den ersten derselben von den übrigen durch ein starkes Satzzeichen abzutrennen und ihn mit dem vollständig abgerundeten Gedanken in V. 12 zu verbinden.³⁾ Dann aber ist jede Möglichkeit zu lesen *ἀδινούμενοι* ausgeschlossen.

Über dieses Urteil kann ich nicht hinaus trotz der Gunst, welche *ἀδινούμενοι* von den neuesten Textkritikern erfahren hat. Für wahrscheinlich muß ich halten, dafs diese Lesart durch Textkorruption entstanden ist, also überhaupt keinen vernünftigen Grund hat. Doch ist die Annahme absichtlicher Korrektur nicht unmöglich und der Versuch einer derartigen Erklärung wohl der Erwähnung wert. Bis heute verbindet man den Satz *κοιμούμενοι μισθὸν ἀδικίας* mit dem vorhergehenden, da man im Folgenden

1) Vgl. Hupfeld z. d. St.

2) V. 17: *οἷς ὁ ζῶπος τοῦ σκότους τετήρηται*; vgl. die unten gegebene Erklärung dieser Worte.

3) Vgl. die Ausgaben von Lachmann, Tregelles und Hort. Die in die Augen springende Unnatürlichkeit in der Interpunktion hat Tischendorf etwas verhüllt, indem er auch die beiden ersten Partizipialsätze nur durch ein Komma trennte, zwischen V. 12 u. 13 dafür aber auch jedes Zeichen wegliefs.

kein Verbum finitum hat, an das sich das Partizip anlehnen könnte. 2,13 Es ist das nur möglich, wenn man dem Begriffe *μισθὸς ἀδικίας* hier eine andere Bedeutung giebt als in V. 15. Erkannte man die hiermit gegebene Schwierigkeit, so konnte man sich veranlassen sehen, dieselbe durch Korrektur des *κοιμούμενοι* in *ἀδικούμενοι* zu beseitigen.

Mit *κοιμούμενοι* beginnt eine Reihe von asyndetisch nebeneinander stehenden Partizipialsätzen. Wie dieselben zu konstruieren seien, ist fraglich. Hofmann läßt nur den ersten an das Vorhergehende sich anschließen, mit *ἡδονὴν ἡγούμενοι* dagegen eine neue Periode beginnen, die ihr Hauptverb in *ἐπλανήθησαν* besitzt. Gegen die Loslösung des ersten Partizipialsatzes von den folgenden ist oben bereits gesprochen. Gegen die Unterordnung der Partizipien unter *ἐπλανήθησαν* bemerkt de Wette: »Es enthält dieses keineswegs den Hauptgedanken, sondern bezeichnet bloß in der Verbindung mit den Partizipialsätzen *καταλιπόντες κτλ., ἐξακολουθήσαντες κτλ.* das vorher geschilderte lasterhafte Leben als einen Abfall gleich dem des Bileam.« Dagegen ist, wie mir scheint, nichts einzuwenden; um so mehr gegen das, was er in Übereinstimmung mit Huther u. a. im Folgenden bemerkt: »Sie (die Partizipien) scheinen daher eher als nachträgliche Charakterzüge an das Vorhergehende angeschlossen werden zu müssen.« Mit Recht haben Hofmann und Keil dagegen protestiert; denn die Partizipien bringen vielmehr eine ganz neue Schilderung von dem Treiben der Libertiner, die mit dem in V. 10—12 Berichteten nichts gemein hat. Darin werden freilich die von den beiden genannten Exegeten Bekämpften recht haben, daß die Partizipien von *ἡδονὴν ἡγούμενοι* an sich eng an *κοιμούμενοι μισθὸν ἀδικίας* anschließen. Aber von diesem Satze gilt ebenso wie von den folgenden, daß er einer neuen Schilderung angehört und nicht einen nachträglichen Zug zu der mit V. 12 abgeschlossenen bringt. Schließen sich aber die mit V. 13 beginnenden Partizipialsätze nicht an das Verbum finitum in V. 12 an und ordnen sie sich auch dem in V. 15 nicht unter, tritt vielmehr letzteres mit seinen beiden ihm subordinierten Partizipien in die Reihe der vorangegangenen

2,13 Partizipialsätze, so stehen diese an Stelle selbständiger Sätze. An der Überzeugung, daß die Sache so liege, wie z. B. Keil direkt und andere Erklärer durch ihre Übersetzung des fraglichen Abschnitts indirekt aussprechen, kann mich auch die Behauptung Buttmanns¹⁾ nicht irre machen, die Annahme des hebräischen Gebrauchs des Partizipiums für ein Verbum finitum widerspreche dem Genius der griechischen Sprache. Winer urteilt in diesem Punkte weniger entschieden. Auf jeden Fall handelt es sich hier weder um ein nach dem Gedächtnisse referiertes Citat, noch wie 2, 22 um eine sprichwörtliche Redensart, noch um ein Anakoluth, noch ist endlich aus dem Zusammenhang ein Verbum finitum zu ergänzen. Will man nicht künsteln, so muß man hier eben eine Ausnahme von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zugestehen. Ist der Verfasser dieses Briefes ein Jude, so wird man sich über seine hebraisierende Ausdrucksweise hier so wenig wundern wie bei 1, 20.

Die erste Aussage bezieht sich auf die Zukunft: *νομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας*. Hätten diese Worte nur die Bedeutung einer Näherbestimmung von *καταφθαρήσονται*, so wäre nicht einzusehen, weshalb nicht, wie bei der Lesart *ἀδικούμενοι*, das Partizipium des Präsens gebraucht wäre. Sie werden davon tragen Lohn der Ungerechtigkeit, werden durch ihre Ungerechtigkeit sich Lohn erwerben. Schließen sich hieran partizipiale Aussagen im Präsens, die von der Handlungsweise der Libertiner berichten, so ist es ganz richtig, wenn z. B. Huther und Fronmüller bemerken, dieselben wollen die *ἀδικία* näher beschreiben — aber freilich die *ἀδικία* nicht insofern, als sie von Gott den gerechten Lohn d. i. Strafe erhält, sondern sofern sie den Libertinern zur Erlangung ungerechten Lohnes dient.

Der erste Zug in dieser Beschreibung ist nach dem allgemein angenommenen Texte: *ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρα τρυφῇν*. Die bereits von Oecumenius gegebene Erklärung, welche neuerdings u. a. von Ewald wiederholt wird: »welche für Wollust

1) Vgl. Grammatik S. 250 f.

die tägliche Schwelgerei halten«, wird von den meisten Exegeten 2,13 mit der richtigen Bemerkung zurückgewiesen, *ἐν ἡμέρᾳ* sei nicht dasselbe wie *καθ' ἡμέραν*. »Aber ebensowenig«, bemerkt Hofmann, »kann diese adverbiale Näherbestimmung das Schwelgen als ein nur augenblickliches, zeitliches bezeichnen, oder gar *ἡμέρα*, noch dazu ohne Artikel, die Jetztzeit im Gegensatz zu einer drohenden Zukunft bedeuten.« Aber ebensowenig ist Hofmann selbst beizustimmen, wenn er erklärt: »sie achten für Vergnügen, den Tag, der zur Arbeit bestimmt ist, mit Schwelgen hinzubringen«. Diesen Gedanken auszudrücken ist *τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν* durchaus ungeeignet. An sich schon ist *ἐν ἡμέρᾳ* zu allgemein, vor allem aber in dieser Stellung zwischen Nomen und Artikel völlig undeutlich. Ferner begreift man nicht, besonders bei diesem im Gebrauche des Artikels so kargen Schriftsteller, wozu *τρυφήν* mit dem Artikel verbunden ist, da doch nur der Gedanke: »am Tage zu schwelgen«, ausgedrückt werden soll. Keil verweist für den von Hofmann angenommenen Sinn auf Jes. 5, 11. Eccl. 10, 16; aber gerade diese Stellen zeigen, wie anders der Verfasser sich würde ausgedrückt haben, hätte er sagen wollen, die Libertiner liebten, bereits am Tage zu schlemmen.

Die Worte *τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν* machen nicht den Eindruck, daß der Verfasser damit die Art des Thuns der Libertiner charakterisieren wolle, sie bezeichnen vielmehr ein bestimmtes Objekt ihres mit *ἡδονὴν ἡγούμενοι* bezeichneten Verhaltens. Wenn aber darin, daß die Libertiner dieses Objekt für *ἡδονή* achten, ihre *ἀδικία* sich offenbart, so muß doch unter *τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν* etwas verstanden sein, dem an sich der Titel *ἡδονή* nicht zukommt. Das gilt aber von der Schwelgerei nicht; die ist an sich *ἡδονή*, wenn auch der Gläubige sagen kann: *οὐχ ἡδομαι τρυφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου*.¹⁾ Wenn aber Ewald übersetzt: »welche jeden Tag zu schwelgen für die höchste Lebensfreude achten«, so legt er damit den Worten *ἡδονὴν ἡγούμενοι* einen Sinn unter, den sie nicht haben

1) Ignat. ad Rom. 7, 3.

2,13 können. Das legt die Vermutung nahe, ob hier nicht eine Verwechslung von *τροφή* und *τροφή* vorliege, wie z. B. LXX Gen. 49, 20 und an vorliegender Stelle in cod. K, der wirklich *τροφήν* liest. Eine solche Verwechslung war hier um so näher gelegt, als kurz nach *τροφήν ἐντροφῶντες* folgt, was den vorangegangenen Begriff nach dem Ausruf *σπίλοι καὶ μῶμοι* wieder aufzunehmen scheinen konnte. Bei der Lesart *τροφήν* schwinden alle bisher erwogenen Bedenken. Der Ausdruck *ἡ ἐν ἡμέρᾳ τροφή* vergleicht sich mit *ἡ ἐφήμερος τροφή* Jac. 2, 15; beides unterscheidet sich nur so, als letzteres die Nahrung bezeichnet, die man für den Tag bedarf, ersteres, die, welche man am Tage einnimmt — ein Unterschied ganz entsprechend dem verschiedenen Zusammenhange, insofern Jakobus von solchen redet, welche der täglichen Nahrung entbehren, Petrus dagegen von solchen, welche die tägliche Nahrung anders ansehen, als es recht ist. Als Lustbarkeit¹⁾ betrachten die Libertiner die tägliche Mahlzeit, die doch nur den Zweck hat, den Menschen für die Arbeit des Lebens die nötige Kraft zu geben. Bei dieser Auffassung, welche sich der Erklärung nähert, die *ἐν ἡμέρᾳ* im Sinne von *καθ' ἡμέραν* versteht, findet der Artikel, die adverbiale Näherbestimmung und die Aussage *ἡδονὴν ἡγούμενοι* ihr Recht. Für dieselbe spricht vielleicht auch die Parallele des Judas-Briefes, sofern das *ἐαυτοὺς ποιμαίνοντες* Jud. 12 nur bei Wahl der Lesart *τροφήν* bei Petrus einen verwandten Gedanken hat.

An diesen Satz schließt sich die dem *τολμηταὶ αὐθάδεις* V. 10 vergleichbare Wendung *σπίλοι καὶ μῶμοι*, »Schmutz- und Schandflecke«, an. Dieselbe wird hier wie dort eine selbständige Aussage sein, veranlaßt durch das Vorhergegangene und begründet durch das Folgende. Infolge ihrer Gelage werden die Libertiner als Schmutz bezeichnet; man erwartet deshalb, daß zur Rechtfertigung dieses Titels über den Charakter dieser Gelage im Folgenden eingehender geredet werde. Das scheint auch der Fall zu sein bei dem nächsten Partizipialsatze: *ἐντροφῶντες ἐν ταῖς*

1) Vgl. Luc. 8, 14. Jak. 4, 3.

ἀπάταις αὐτῶν. Anders freilich urteilt Hofmann: »Vom Schwel- 2,13
gen im eigentlichen Sinne (τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν) geht die
Schilderung über zu Uneigentlichem. Denn ἐντρυφᾶν ἐν τινι
heißt sich an etwas ergötzen. ... Zweierlei ist ihr Vergnügen, zu
schwelgen statt zu arbeiten, und die Lügen auszuhecken, mit denen
sie Betrug spielen.« Wenn im vorhergehenden τρυφήν statt τρο-
φήν zu lesen wäre, so müßte ich den Exegeten recht geben,
welche meinen, das τρυφήν werde durch ἐντρυφῶντες wieder
aufgenommen, und folglich müsse letzteres in der gewöhnlichen
Bedeutung »schwelgen« genommen werden. Aber auch bei An-
nahme der Lesart τροφήν scheint mir Hofmanns Erklärung unhalt-
bar. Hofmann sieht in den beiden Sätzen ἡδονὴν ἡγούμενοι
τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν und ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις
αὐτῶν die Hauptzüge der mit ἡδονὴν beginnenden Schilderung,
von denen der erste in den Worten: συνευωχούμενοι ὑμῖν, ὀφθαλ-
μοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρ-
τίας, der zweite mit: δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν
γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, weiter ausgeführt werde.
Diese sehr künstliche Gruppierung der Gedanken hat die falsche
Annahme zur Voraussetzung, κομιοῦμενοι μισθὸν ἀδικίας
schliesse sich an καταφθαρήσκονται an. Ist das nicht der Fall,
sondern bringen die präsentischen Partizipialsätze eine Ausfüh-
rung der ἀδικία, vermittelt welcher die Libertiner sich μισθός
verschaffen, so ist die Hofmannsche Gruppierung kaum denkbar,
auf jeden Fall für den unbefangenen Leser unentdeckbar. Man
erwartet vielmehr, daß sich einfach Zug an Zug reiht, um das
Bild der ἀδικία zu vervollständigen. Wenn es sich nun in den
Worten ἡδονὴν — τροφήν und ebenso, wie Hofmann selbst
bemerkt, in συνευωχούμενοι — ἁμαρτίας um schwelgerische
Gastereien handelt, ist es dann nicht unmöglich, das dazwischen
stehende ἐντρυφῶντες in uneigentlichem Sinne zu fassen?

Hofmanns Erklärung der Worte: ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς
ἀπάταις αὐτῶν, konnte sich allerdings dadurch empfehlen, daß
sie frei ist von den Bedenken, welche unter Beibehaltung des
eigentlichen Sinnes von ἐντρυφᾶν bei ἐν ταῖς ἀπάταις ent-

2,13 stehen. Man weiß damit nur so fertig zu werden, daß man sagt: Es steht hier das Abstraktum für das Konkretum, die Betrügerei für den aus dem Betrüge erlangten Gewinn. Man würde hier also einen Gedanken haben, wie Hen. 63, 10: »Unsere Seele ist gesättigt von ungerechter Habe.« Allein wenn die Möglichkeit dieser Erklärung auch zugegeben werden kann, so bleibt sie doch ein Notbehelf. Überdies ergibt sie einen Gedanken, der gar nicht in den Zusammenhang paßt. Ich will nicht hinweisen auf den folgenden Partizipialsatz: *συννευχόμενοι ὑμῖν*, der doch eine Näherbestimmung des Vorhergehenden zu sein scheint und nicht von separaten Schwelgereien redet, wo die Libertiner den Gewinn ihrer *ἀδικία* verzehren, sondern von Mahlzeiten der Gemeinde. Wichtiger ist es, daß in dem fraglichen Satze von der *ἀδικία* geredet werden sollte, welche in den Besitz des *μισθός* bringt, nicht aber von der Verwendung dieses *μισθός*.

Viel besser ist es deshalb, wenn z. B. Ewald und Grimm¹⁾ nach dem Vorgange älterer Exegeten *ἀπάται* als eine Bezeichnung für die Agapen verstehen, ein Wortspiel wie »Liebesmahle« und »Diebesmahle«. Es bleibt dann *ἐντροφῶντες* in seiner ursprünglichen und durch den Zusammenhang geforderten Bedeutung stehen; der darin ausgesprochene Gedanke würde in die Schilderung der *ἀδικία* passen, welche den Libertinern zu *μισθός* verhilft; endlich würde auch *σπίλοι καὶ μῶμοι* zu seinem Rechte kommen, insofern die Libertiner dadurch, daß sie, wie das Folgende zeigt, Schwelgereien mit obscöner Charakter bei ihren Agapen halten, allerdings als Schmutz- und Schandflecke gelten müssen. — Aber gegen diese Auffassung spricht doch zunächst, daß *ἀπάται* im Sinne von Agapen, will man nicht ein gebräuchliches Wortspiel annehmen, wozu kein genügender Grund vorhanden ist, oder gar mit Ewald urteilen, das erklärende *ἀγάπαις* habe am Rande gestanden, eine höchst dunkle Ausdrucksweise wäre. Ferner wäre, um die Frevelhaftigkeit der Libertiner recht deutlich zu machen, der feierliche Ausdruck *ἀγάπαις* viel passender gewesen als das

1) Vgl. Lexicon in N. T. unter *ἀπάτη*.

Spottwort ἀπάταις. Endlich aber reimt sich mit dieser Erklärung 2,13 ebensowenig wie mit der an zweiter Stelle besprochenen der folgende Partizipialsatz, welcher der Vorstellung von sektiererischen Agapen widerspricht. Der zuletzt genannte Grund spricht auch gegen die, welche annehmen, statt ἀπάταις sei ἀγάπαις zu lesen.

Diese, von Lachmann und Tregelles aufgenommene, von Hort an den Rand gestellte Lesart bedarf indes noch besonderer Erwägung. Was die äufserer Bezeugung betrifft, so stimmen für ἀπάταις A*CKLP, von Minuskeln auch 13 und 31, cat, Theoph, Oec, cop, syr^p, arm; für ἀγάπαις A^{corr}, B, m, vulg, syr^{bodl} und charkl, sah, Ephr. Daraus ist mit Sicherheit eine Entscheidung nicht zu treffen, da das Übergewicht der Uncialen für ἀπάταις durch das der Versionen für ἀγάπαις ausgeglichen wird. Dafs ἀπάταις zu lesen sei, wird indes dadurch sicher gestellt, dafs die Parallele Jud. 12 zweifellos ἀγάπαις liest, was dann, wie so oft beobachtet werden konnte, auch in den petrinischen Text eingedrungen ist. Diesen rein äufserlichen Grund einer Gleichgestaltung der Parallelstellen wird die Korrektur von ἀπάταις in ἀγάπαις haben; denn den Sinn anlangend sind, wie oben gezeigt ist und wie z. B. de Wette gut bemerkt,¹⁾ beide Lesarten mit Schwierigkeiten behaftet.

Aber wie wird man zu einer genügenden Erklärung kommen? Zu dem Ende mufs man die höchst merkwürdige Parallele bei Judas heranziehen: οὗτοι εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες. Vergleicht man damit den Text bei Petrus, so wird man sich kaum des Eindrucks erwehren können, dafs die beiden dem Wortlaute nach so verwandten, dem Sinne nach so verschiedenen Wörter ΑΠΑΤΑΙΣ und ΑΓΑΠΑΙΣ ihre Erklärung nicht daraus finden, dafs der eine Schriftsteller den Text des anderen frei verwendet hat, sondern aus einem Lesefehler, sei es nun des Verfassers des später geschriebenen Briefes oder eines Abschreibers. Im ersteren Falle würde der auf einen Lesefehler zurückgehende

1) »Der Sinn dieser letzteren Lesart (ἀπάταις) ist freilich unbefriedigend, aber auch die andere giebt keinen besseren.«

2,13 Begriff von dem Verfasser, der ja Herr war über seinen Stoff, sinnvoll verwandt sein; im anderen würde eine Dunkelheit in den Gedanken gekommen sein. Betrachtet man unter den genannten Gesichtspunkten die beiden Parallelstellen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Text bei Petrus den Eindruck macht, durch das Versehen eines früheren Abschreibers entstellt zu sein. Ich vermute, daß statt ἀπάταις ursprünglich ἀγάπαις gestanden hat, das man später wieder aus Jud. 12 hinein korrigierte. Man sagt freilich, dagegen spreche αὐτῶν. An sich gewiß nicht, da nicht einzusehen ist, weshalb die Libertiner hier nicht haben sollten, was die Sektierer der ersten Jahrhunderte erweislich gehabt haben; aber freilich reimt sich damit nicht der folgende Partizipialsatz: συνεωχούμενοι ὑμῖν.

Derselbe steht in der Reihe der mit V. 13 beginnenden Partizipialsätze einzigartig da. Alle anderen sind einander koordiniert; jener dagegen bietet in der Schilderung der ἀδικία der Libertiner keinen selbständigen Zug und hat ganz offenbar nur die Bedeutung, den vorhergehenden Partizipialsatz näher zu bestimmen. Auf diese Weise kommt in die Beschreibung in V. 13 f. eine gewisse Dunkelheit, die zu vermeiden, wie V. 15 zeigt, der Verfasser wohl Mittel gehabt haben würde. Ferner ist es höchst auffallend, daß mitten in der Beschreibung V. 10—12, in welcher der Leser des Briefes sonst mit keiner Silbe gedacht wird, auf einmal ein ὑμῖν erscheint, und zwar in einem Zusammenhange, in welchem von den Lesern etwas ausgesagt wird, wovon der Verfasser sie ja eben durch seine Auseinandersetzung zurückhalten will. Aber auch aus der Annahme erklären sich die fraglichen Worte nicht, daß der Verfasser den Judas-Brief wörtlich und deshalb ungeschickt nachgeahmt habe, da in Jud. 12 das συνεωχούμενοι nicht auf das gemeinsame Schmausen der Libertiner und Leser geht, sondern gerade auf das abgesonderte Speisen der ersteren.

Diese Beobachtungen, verbunden mit der Inkongruenz der Gedanken in den Worten ἐντροφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν und συνεωχούμενοι ὑμῖν, treiben mich zu der Annahme, die Worte συνεωχούμενοι ὑμῖν seien eine aus Judas stammende

Glosse, zu dem Zwecke gemacht, um den durch Änderung des 2,13 *ἀγάπαις* in *ἀπάταις* gestörten Parallelismus der beiden Schriftsteller wiederherzustellen, indem zu dem Verfahren der Libertiner bemerkt wurde, es finde statt bei den gemeinsamen Mahlzeiten. Sind diese Beobachtungen richtig, so lautet der ursprüngliche Text dieser Stelle einfach: *ἐντρύφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν*. Derselbe hat dann nach und nach durch Schreibversehen und Korrekturen nach dem Judas-Texte folgende drei Gestalten erhalten: 1) *ἐντρ. ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*, 2) *ἐντρ. ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν*, 3) *ἐντρ. ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν*.

Zu der Beschreibung der *ἀδικία* der Libertiner als Schwel- 2,14 gerei tritt mit den Worten: *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας* ein neuer Zug. *μεστοὺς μοιχαλίδος*, »voll von Ehebrecherin«, ist nicht bloß ein kühner Ausdruck, sondern steht auch dem offenbar gleichartigen *ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας* und weiterhin *γεγυμνασμένην πλεονεξίας* nicht parallel. So ist es begreiflich, daß sich statt *μοιχαλίδος* das sonst nicht vorkommende *μοιχαλίας* findet (so *ss* A min) und daß die Übersetzungen diese Stelle wiedergeben, als ob sie *μοιχείας* gelesen hätten. Ob ursprünglich der Text anders gelautet hat, als er uns überliefert ist, läßt sich nicht feststellen. Der Sinn der fraglichen Worte kann kaum ein anderer sein als: »Augen voll von der Begierde nach der Ehebrecherin, voll von ehebrecherischem Gelüste.« Neben den Ausdruck, der die Art ihrer Augenlust bezeichnet, tritt *ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας*, um zu sagen, daß ihre Augen »mit wollüstiger Begierde fort und fort nach Gegenständen ihrer bösen Lust aussehen.«

An die Beschreibung des unsittlichen Wesens der Libertiner reiht sich ein neuer Zug: *δελεάζοντες ψυχὰς ἀσθηρίκτους*; »durch einen Köder locken sie an sich heran im Christentum noch nicht festgewordene Menschen.« Daran endlich schließt sich der Satz *καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες*, sie haben ein Herz, »das in der Erwerbsucht gut eingeübt und abgehärtet ist.«

2,14 Jetzt wird es möglich sein, über das Verhältniß der Partizipialsätze untereinander ein Urtheil abzugeben. Huther u. a. meinen, in V. 13 und 14 werde das Treiben der Libertiner nach drei verschiedenen Seiten hin beschrieben: 1) Das üppige Wohlleben V. 13 von ἡδονὴν ἡγούμενοι an, 2) die Hurerei V. 14 bis ψυχὰς ἀσθηρίκτους, 3) die Habsucht, καρδίαν bis ἔχοντες. Ein Zusammenhang der Hurerei mit der Schwelgerei und der Habsucht mit der Hurerei wird als durch nichts nahe gelegt entschieden zurückgewiesen, ganz besonders bestimmt letzthin noch von Keil. Allein diese Anschauung beruht auf der oben besprochenen falschen Erklärung von κομιοῦμενοι μισθὸν ἀδικίας. Nicht ganz im allgemeinen soll die Schlechtigkeit der Libertiner beschrieben werden — da möchten die allgemeinen Gesichtspunkte, welche z. B. Keil, Fronmüller u. a. angeben, für die Gruppierung der einzelnen Züge maßgebend gewesen sein —, sondern sofern sie durch dieselbe sich Gewinn zu verschaffen suchen. Wenn sich nun an die Beschreibung ihres schwelgerischen, sittenlosen Lebens die Bemerkung schließt, daß sie ungesessene Seelen verlocken, so kann man das in diesem Zusammenhange nicht so deuten, daß die Libertiner die unbefestigten Seelen an sich locken, um ihre Fleischeslust an ihnen zu befriedigen,¹⁾ sondern ihre Habsucht, auf die die folgende Bemerkung, »ein in Habsucht geübtes Herz habend«, direkt hinweist. Wenn nun aber die Beschreibung des schwelgerischen Treibens eingeleitet wird mit einer Bemerkung, die auf die Habsucht der Libertiner hinweist, so versteht es sich von selbst, daß der Köder, mit welchem die unbefestigten Seelen herangelockt werden, nicht gleißende und annehmlich scheinende Reden sind, wie Hofmann mit voreiliger Beziehung auf V. 18 meint, sondern das unsittliche Wohlleben, das sie pflegen. Diesem Schlusse entspricht es ganz, wenn V. 18 die Köderung der Unbefestigten so beschreibt: δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας. So enthalten also die Worte ἡδονὴν ἡγούμενοι — ἀμαρτίας die Beschreibung des Mittels, durch welches die habsüchtigen Liber-

1) So z. B. Huther, Bisping.

tinier solche an sich heranlocken, von denen sie einen *μισῶδες* ^{2,14} *ἀδικίας* zu gewinnen hoffen. Daraus ergibt sich aber von selbst, daß sich die einzelnen Züge zum Bilde von obscönen Schwelgereien zusammenschließen, in Bezug auf welche die Libertiner mit einem Ausruf des Ekels als *σπίλοι καὶ μῶμοι* bezeichnet werden.¹⁾ Wenn Huther dagegen bemerkt: »Man sieht nicht ein, warum die Geschilderten nur bei den Gastmählern ehebrecherische Gelüste gehabt haben sollen«, so trifft diese an sich richtige Behauptung die von mir gegebene Erklärung der fraglichen Wendungen gar nicht.

Hinsichtlich des auf diese Schilderung folgenden Ausrufes *κατάρας τέκνα* verhandelt man, wie bei den beiden verwandten *τολμηταὶ αὐθάδεις* und *σπίλοι καὶ μῶμοι*, darüber, ob derselbe zum Vorhergehenden oder zum Folgenden zu ziehen sei. Aber hier wie dort ist weder das eine noch das andere der Fall; er steht selbständig in der Reihe der kurzen Sätze. Als eine Ankündigung der Strafe,²⁾ vergleichbar, wie Keil mit Recht bemerkt, der Aussage in V. 12, ist er hervorgerufen durch die Schilderung des Frevels der Libertiner in V. 12 und 13 und wird noch gerechtfertigt durch das zusammenfassende Wort über die Art der fraglichen Versündigung in V. 15.

Was sie thun, nennt Petrus: *καταλείποντες εὐθεϊαν ὁδὸν* ^{2,15} *ἐπλανήθησαν*. Die Worte klingen an LXX Psalm 94, 10 an: *ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου*. Eines solchen Verhaltens wegen gilt Israel das Wort: *ᾧμοσα ἐν τῇ ὁργῇ μου Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου*, wie den Libertinern das Urteil: *κατάρας τέκνα*. Dem geraden Wege, d. i. dem rechten Verhalten³⁾, tritt gegenüber die *ὁδὸς τοῦ Βαλαάμ*, zu welcher die Libertiner abgeirrt sind. An was für ein Verhalten

1) Vgl. z. B. Schott.

2) Vgl. Hofmann, und zu der Form des Ausdrucks Eph. 2, 3. 2 Thess. 2, 3.

3) Vgl. Frömmüller und Act. 13, 10. Hen. 71, 17: »Und so wird sein (des Menschensohnes) gerader Weg sein den Gerechten.«

2,15 Balaams denkt dabei der Verfasser? Man sagt: »Es ist hier an die beabsichtigte Verfluchung des israelitischen Volkes zu denken, zu der Balaam um des Lohnes willen allerdings Lust hatte.« Aber zu dieser Verfluchung kam es ja nicht, geschweige daß Balaam dadurch ins Verderben geriet. Und wenn von den Libertinern ausgesagt wird, sie seien, den rechten Weg verlassend, in die Irre gegangen, so wird damit doch nicht bloß auf das Motiv ihrer Versündigung, die *πλεονεξία*, die Liebe zum *μισθὸς ἀδικίας*, welche auch von Balaam ausgesagt wird, sondern auch auf ihre *ἀδικία* selbst hingewiesen, die sie ins Verderben bringt. In beidem werden sie dem Balaam vergleichbar sein. Diese Überlegung hat von jeher die Exegeten¹⁾ zu der Vermutung geführt, der Verfasser erinnere an diejenige That Balaams, auf welche Ap. 2, 14 hindeutet: *ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, und welche nach Num. 31, 8. 16 seinen Untergang zur Folge hatte. Daß sie sich darin nicht irren, wird besonders deutlich, wenn man auf den an die kurzen alttestamentlichen Notizen, Num. 31, 8. 16, verglichen mit Num. 25, sich anschließenden eingehenderen Bericht bei Josephus, Ant. IV, 6, 6 ff. blickt. Danach erzählte man sich, Balak habe den Balaam, der Israel gesegnet, anstatt es zu verfluchen, weggeschickt ohne jeden Lohn.²⁾ Infolge davon, so muß man den Erzähler verstehen, also aus Liebe zu einem Lohne, den er nur bei Übertretung des wiederholt geoffenbarten Willens Gottes erwerben konnte, läßt Balaam dem Balak sagen, er wolle auch wider den Willen Gottes seinen Wunsch erfüllen: Solange Israel seinem Gotte treu bleibt, kann keiner ihm etwas anhaben. Das einzige Mittel, um wenigstens für kurze Zeit einen Sieg über das Volk zu erringen, ist, die Israeliten durch die schönen Midianitinnen zu bethören und also durch fleischliche Gelüste zum Götzendienste herüberzuziehen. Dieser Handlungsweise entspricht ganz,

1) Vgl. die Angaben bei Huther, unter den Neueren Dietlein, Hofmann, Steinfafs u. a., auch Riehm im Handwörterbuche unter »Bileam«.

2) *μηδεμιᾶς τιμῆς ἀξιῶσας*. Num. 24, 25 berichtet davon nichts.

was der Verfasser den Libertinern nachsagt: *δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας ψυχὰς ἀστηρίκτους*. Gut bemerkt Steinfafs: »Bileam ködert durch moabitische Weiber Israel zur Verleugnung des Herrn. An die Wollüstigkeit Israels wendet er sich, wie diese Ketzler die Wollust zu ihrer Operationsbasis machen.«

Gegen diese Erklärung soll nun die Bemerkung in V. 16 sprechen, sofern dem Balaam das Ereignis mit der Eselin begegnete, als er auf dem Wege zu Balak war, um, wenn irgend möglich, Israel zu verfluchen.¹⁾ Aber diese Worte schloffen sich eng an den vorhergehenden Relativsatz, der von dem Motive der *ἀδικία* Balaams redet. Habsucht trieb ihn, als er die Absicht hatte, Israel zu verfluchen und als er das Volk zur Hurerei verführte. Aber nur im Zusammenhange mit dem erstgenannten Falle ist ein Ereignis überliefert, das geeignet ist, die Niedrigkeit der Habsucht Balaams ins Licht zu stellen. Durfte dasselbe hier nicht erwähnt werden, weil kurz vorher eines durch *πλεονεξία* veranlafsten Frevels gedacht war, von dem Balaam nicht zurückgehalten war?

In einer mit des Josephus Darstellung sich berührenden Weise gedenkt Petrus des Erlebnisses mit der Eselin: *ἔλεγε γιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας: ὑποζύγιον ἄφωνον ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθελγόμενον ἐκώλυσεν τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν*. Eine Zurechtweisung erfuhr er über sein unrechtes Verhalten, worunter selbstverständlich die *ἀδικία* zu verstehen ist, der er in seiner *πλεονεξία* entgegengetrieben wurde. Wie *ἴδιος* zu verstehen sei, ist bereits bei 1, 3 erörtert. Aber nicht das soll betont werden, daß er zurechtgewiesen sei, sondern von wem. Ein sprachloses Lasttier hat zu ihm mit Menschenstimme geredet und hat dadurch gehindert — nicht bloß der Absicht, sondern auch dem Erfolge nach²⁾ — des Propheten Wahnwitz. Also, ein unvernünftiges Tier erkannte als Unrecht, was er, der Prophet, »der Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung siehet«,³⁾ geblendet durch seine Liebe

1) Vgl. z. B. Huther.

2) Gegen Hofmann, Huther u. s. w. Vgl. Joseph. IV, 6, 3.

3) Num. 24, 3 f.

2,16 zum ungerechten Lohne nicht erkannte; somit kann mit Recht seine *παρανομία* eine *παραφρονία* heißen. Den Zweck dieser Ausführung bezeichnet Hofmann als den, folgende Wahrheit in Bezug auf die Libertiner auszusprechen: »So wird es auch den falschen Lehrern nicht an der Gegenrede fehlen, die sie ihrer Versündigung und des Wahnwitzes derselben überführt. Gott wird sie beschaffen, wie er der Eselin Bileams den Mund aufthat, und müßte, was nicht reden kann, zum Zeugen wider sie werden: eine Wendung jenem Worte Jesu vergleichbar, werden diese schweigen, so werden die Steine schreien.« Aber nicht darauf weist das Beispiel mit Balaam hin, daß Gott seinem Unrecht unter allen Umständen strafende Gegenrede erwecken mußte und dieses in Ermangelung eines Menschen durch einen Esel thun ließ, sondern darauf, daß die von dem Propheten nicht erkannte Sünde eine so schlimme war, daß ein unvernünftiges Tier sogar den Wahnwitz derselben einsah und zu hindern suchte. So dient der Hinweis auf Balaams Eselin dazu, die Sünde der Libertiner, der in den Worten *κατάρας τέκνα* und durch den Hinweis auf die *ὁδὸς τοῦ Βαλαάμ* die verdiente Strafe angedroht ist, als eine solche zu bezeichnen, durch die sie unter das Tier zu stehen kommen. Insofern hat der Abschluß des Abschnittes V. 13—16 allerdings eine Verwandtschaft mit dem von V. 10—12, indem dort das Gericht, das die Libertiner zugleich mit den Engeln, die sie gelästert haben, treffen wird, beschrieben ist als das Geschick von *ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν*.

2,17 Mit V. 17 beginnt ein neuer Abschnitt. Da der Hinweis auf Balaam zu einer selbständigen Schilderung seiner Erlebnisse geworden war, so wird in V. 17 mit *οὗτοι* die Schilderung der Libertiner wieder aufgenommen. Ein Doppeltes wird von ihnen ausgesagt: wem sie in ihrem Thun gleichen, und was ihnen für solches Thun zu teil wird. *οὗτοι εἰσιν πηγαὶ ἄννδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται*. Daß nicht statt *ὁμίχλαι* das gering bezeugte und in der Parallelstelle bei Judas stehende *νεφέλαι* zu lesen ist, versteht sich von selbst. Wenn die Libertiner verglichen werden mit

Quellen, die den durstigen Wanderer anlocken, ohne ihm den ^{2,17} erhofften Trunk zu gewähren, und mit Nebelwolken, welche ein von unten nach oben fahrender Sturm emportreibt, so daß sie sich nicht befeuchtend auf die Erde nieder senken können, ¹⁾ so wird mit dieser Bezeichnung ihres trügerischen Wesens zu dem von V. 10 an entworfenen Bilde allerdings ein neuer Zug hinzugefügt, so daß mit Grund behauptet ist, mit V. 17 beginne ein neuer Abschnitt in der Schilderung der Libertiner. V. 3 sagte von den Nachfolgern der Pseudopropheten aus: καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύονται. Dieser Betrug mit hohlen Redensarten wird hier zur Ausführung kommen, wie in dem Abschnitte vorher die Verlockung durch obscene Schwelgereien.

Ehe das aber zu weiterer Ausführung kommt, wird wie in den beiden vorhergehenden Abschnitten die Strafe angekündigt, welche der betreffenden Sünde wartet. Von denen, die als wasserlose Quellen und vom Sturm aufwärts getriebene Nebel bezeichnet sind, gilt es: οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται. Das εἰς αἰῶνα, welches sich bei ACLPmin, darunter 13 und 31, cat, Ephr, Theoph, Oec, aeth, arm vor τετήρηται findet, ist seiner äußeren Bezeugung wegen sowie wegen der Parallele Jud. 13, wo es einheitlich bezeugt ist, mit Recht von den Textkritikern gestrichen.²⁾ Die Bezeichnung der Strafe der trügerischen Libertiner mit den Worten, »welchen das tiefste Dunkel aufbewahrt ist«, hat de Wette haltungslos genannt und nur erklärbar durch Herübernahme aus dem Judas-Briefe, wo es sich an die Bemerkung ἀστέρες πλανῆται anschliesse. Diesem Tadel liegt etwas Richtiges zu Grunde. Aber die Erklärung aus Jud. 13 ist ganz verfehlt. Denn nicht bloß beziehen sich dort die Worte οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται gar nicht auf die ἀστέρες πλανῆται, sondern, wie z. B. Huther richtig bemerkt, auf die Personen, welche unter den verschiedenen vorhergenannten Bildern

1) Vgl. Hofmann.

2) Ewald nimmt dasselbe aus ganz nichtigem Grunde in seinen Text auf.

2,17 gemeint sind; es würde bei Annahme jener Beziehung im Texte des Judas ein eben solcher Widersinn entstehen, wie bei Petrus, wollte man die fraglichen Worte auf die Nebelwolken beziehen. Denn Aufenthalt in der Finsternis wäre für die Sterne eine gerade so schwere Strafe wie Wasser für den Hecht, den man in Schilda zu ersäufen beschloß. Die passende Strafe für ἀστέρες πλα-
νῆται ist nach Hen. 18. 21 Fesselung über dem feurigen Abgrund.

Aber damit ist die Frage nicht beantwortet, weshalb denn den mit wasserlosen Quellen und aufwärts getriebenen Nebeln verglichenen Libertinern als Strafe ὁ ζόφος τοῦ σκοτίους bestimmt wird. Ein unzureichender Notbehelf ist es, wenn man mit Brückner auf V. 4 verweist, da das Gericht über die Engel doch nur ein Beispiel ist neben dem Gericht der Sintflut und dem über die Pentapolis. Eher könnte man auf V. 12 hinweisen, wo allerdings gesagt wird, daß die Libertiner die Strafe der Engel teilen. Aber die Besonderheit der Strafe entsprach dort der besonderen Sünde. Wollte der Verfasser auch bei dem dritten Zuge in der Schilderung der Libertiner die ihnen bestimmte Strafe nicht unerwähnt lassen, so konnte er das mit einem dem κατάρας τέκνα entsprechenden, die besondere Strafart nicht berücksichtigenden Worte thun. Da er das nicht thut, sondern eine besondere Strafe nennt, so wird man den Grund dafür nicht in V. 12 suchen dürfen, sondern in der besonderen Art der Sünde, die hier erwähnt ist. Ganz verkehrt ist es freilich, wenn z. B. Dietlein, Fronmüller, Schott, Steinfals u. a. nach dem Vorbilde älterer Exegeten urteilen, ihrem Wesen als finstere Wolken entspreche die Strafe der Finsternis. Denn οἷς bezieht sich selbstverständlich nicht auf ὁμίχλαι, sondern auf die als πηγαί und ὁμίχλαι beschriebenen Libertiner. Ferner aber kommen die Nebel nicht als Verdunkelung in Betracht, sondern sofern sie, vom Winde getrieben, vergeblich auf Befeuchtung der Erde warten lassen. Richtiger ist es, wenn Bisping und Hofmann hinweisen auf den Lohn der rechten Lehrer, als deren Gegenstück die Libertiner durch die beiden Bilder hingestellt seien: οἱ συνιέντες λάμπουσιν ὥς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος, Dan. 12, 3. Nahe liegend ist indes die Annahme nicht, daß

von hier aus der Verfasser sich die Vorstellung gebildet habe, daß 2,17
 der falschen Propheten Los Finsternis sein werde. Er brauchte
 das aber auch nicht, da diese Vorstellung längst ausgesprochen
 war. In einer Strafrede gegen die falschen Propheten, Mich. 3,
 denen nachgesagt wird, daß sie aus Habsucht dem, der ihre
 Begierde erfüllt, Gutes verkündigen, heisst es V. 6: *διὰ τοῦτο*
νὺξ ὑμῶν ἔσται ἐξ ὀράσεως καὶ σκοτία ἔσται ὑμῶν ἐκ μαν-
τείας καὶ δύσεται ὁ ἥλιος ἐπὶ τοὺς προφήτας καὶ σὺσκο-
τάσει ἐπ' αὐτοὺς ἡ ἡμέρα. Es ist nicht anzunehmen, daß
 Sünde und Strafe der bei Micha und Petrus geschilderten Leute
 zufällig so übereinstimmen sollte. Vielmehr wird letzterer bei dem
 Hinweise auf das Gericht über die falschen trügerischen Lehrer
 als einen Aufenthalt in tiefster Finsternis hingeblickt haben auf die
 wiederholten Äußerungen von dem völligen Dunkel, das nach
 Micha die falschen Propheten bedecken wird. Somit wird das
 Auffallende der Strafankündigung bei Petrus beseitigt und der
 Zusammenhang derselben mit der besonderen in V. 17 ff. geschild-
 erten Sünde der Libertiner erwiesen sein.

Da über das Verhältnis von V. 18 zum Vorhergehenden die 2,18
 Ansichten geteilt sind, so wird es gut sein, zunächst den Inhalt des-
 selben zu erörtern. Wiesinger bemerkt zu der Periode *ὑπέρογκα*
 — *φθοράς*: »Die tragende Mitte des Ganzen ist *δελεάζουσιν ἐν*
ἐπιθυμίαις σαρκός; Fleischeslust ist der Köder, wodurch sie die
 Seelen fangen.« Wäre das der Fall, so würde dieser Satz dasselbe
 aussagen, worauf V. 13 f. hinwies. Aber, von dieser Wiederholung
 ganz abgesehen, entspricht dem doch nicht die Stellung der Näher-
 bestimmungen des Hauptverbs *δελεάζουσιν*. Vielmehr wird auf
 dem demselben vorangeschickten Partizipialsatze *ὑπέρογκα μα-*
ταιότητος φθεγγόμενοι der Ton liegen. Man übersetzt denselben
 durch: »leeren Schwulst redend.« Ich kann diese Übersetzung
 nicht für richtig halten. Allerdings kann *ὑπέρογκος* »übermächtig
 angeschwollen« oder »aufgeblasen« heißen wie *ὄγκος* »Aufgeblasen-
 heit, Schwulst.« Aber wie letzteres durchaus nicht immer im übeln
 Sinne steht, vielmehr ursprünglich nichts anderes bedeutet als
 »Masse, Gewicht«, und abgeleitet »Ansehen, Erhabenheit«, so auch

2,18 *ὑπέρογκος* nicht; ja in LXX kommt es nie im übeln Sinne vor. Ex. 18, 22. 26 ist es Übersetzung von *בִּיָּדָךְ* und *בְּחֶמְךָ*, als Attributen einer sehr schwierigen Rechtssache, Dt. 30, 11 von *אֲבֹנִים, הָעֵנְיֹה* *τολή οὐχ ὑπέρογκός ἐστι*. In diesem Sinne des sehr Großen und Erhabenen, nicht des Hohlen und Schwülstigen ist es auch an vorliegender Stelle gebraucht, da andernfalls die Näherbestimmung *ματαιιότητος*, welche die hohen Worte in scharfem Gegensatze als solche bezeichnet, »da nichts hinter ist«, überflüssig wäre.

Unrichtig behauptet Hofmann, in den bildlichen Worten V. 17 entspreche nichts dem *ὑπέρογκα φθέγγεσθαι*. Es entspricht dem die *πηγή*, welche dem durstenden Wanderer die Hoffnung erweckt, daß er an ihr sein Bedürfnis überreichlich stillen könne; und nicht minder die *δμίχλαι*, welche verheißsen durch ihre durchdringende Feuchtigkeit die weite Wüste zu einem blühenden Gefilde zu machen.¹⁾ Im Gegenteil, was bildlich ausgesagt ist in Bezug auf die Libertiner von wasserlosen Quellen und vom Sturm aufwärts getriebenen Nebeln, findet seinen völlig entsprechenden unbildlichen Ausdruck in den Worten: *ὑπέρογκα ματαιιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν τοὺς κτλ.*, so daß allerdings nichts näher liegt als die Vermutung, in V. 18 solle die V. 17 bildlich beschriebene Thätigkeit durch unbildlichen Ausdruck erläutert werden.²⁾ Hofmann, dem Huther und Keil zustimmen, bemerkt gegen diese Annahme, die in V. 18 sich findende Beschreibung des Thuns der Irrlehrer gehe weit hinaus über jene bildlichen Aussagen ihres Wesens. Damit könnte sich Hofmann doch nur auf die dem *δελεάζουσιν* folgenden Näherbestimmungen beziehen: *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις*.

Daß so zu lesen sei, ist einstimmige Ansicht der neueren Textkritiker und Exegeten, mir aber trotzdem sehr zweifelhaft. Freilich das *ἐν*, welches einige Minuskeln und Theoph, Oec, (arm?) lesen, ist zu schlecht bezeugt und als eine verdeutlichende Korrektur zu leicht begreiflich, um irgendwie bei Feststellung des

1) Vgl. Gen. 2, 5 f.

2) de Wette-Brückner, Bisping, Steinfals u. a.

Textes in Frage kommen zu können. Anders ist es bei der Frage, 2,18 ob ἁσέλγειαις oder ἁσέλγειας zu lesen sei. Letztere Lesart wird freilich von Tregelles¹⁾ und Hort nicht einmal erwähnt, von Hofmann als zweifellos unrichtig abgethan. Gegen ein solches Verfahren spricht aber gleicherweise die äußere Bezeugung dieser Lesart wie ihre Unbequemlichkeit. Für ἁσέλγειαις sprechen \aleph A B C K L, min, cat, Theoph, Oec, sah, arm, für ἁσέλγειας P min, Ephr, vulg, Hier, Aug, syr^{bodl} et^p, cop.²⁾ Für letztere spricht das große Übergewicht der Versionen, wenn sie gleich in den Uncialen zurücksteht. Auf jeden Fall wird man zur Entscheidung die inneren Gründe heranziehen müssen. In dieser Beziehung bemerkt Keil: »Sie verdankt ihre Entstehung ohne Zweifel nur einer verfehlten Deutung des schwerverständlichen Dativs ἁσέλγειαις.« Dafs der Dativ so schwer verständlich sei, kann ich nicht finden; der flüchtige Leser wird ihn, wenn auch mit Unrecht, leicht als eine Apposition zu ἐπιθυμίαις betrachten. Wenn der Abschreiber aber wirklich eine Schwierigkeit fühlte, so war derselben auf die oben berichtete Weise abzuhelfen, durch Ergänzung eines ἐν vor ἁσέλγειαις. Durch Änderung des Dativs in den Genetiv wäre das Anstößige der Stelle nicht vermindert, sondern vermehrt. Das bezeugt am besten Reiche, der in seinem Verwerfungsurteil, ἁσέλγειας betreffend, bemerkt: »Displicet quoque in ea Genetivorum σαρκὸς ἁσέλγειας cumlatio inconcinna et perspicuitati officiens.« Gerade dieses Mißfallen konnte Anlaß sein zu einer Korrektur; vielleicht aber war es noch nicht einmal eine Überlegung über den Sinn der Stelle, welche die Variante ἁσέλγειαις bewirkt hat, sondern nur Flüchtigkeit des Abschreibers, der, nachdem ἐπιθυμίαις vorangegangen war, den verwandten Begriff ἁσέλγεια in derselben Form zu sehen meinte. So sind die inneren Gründe entschieden für die Lesart ἁσέλγειας, welche indes noch durch eine Über-

1) Im Anhang wird allerdings die Lesart von P nachgetragen, aber auch nur die.

2) Keil: »ἁσέλγειας findet sich nur in P und späteren Majuskeln (!?) und Minuskeln.«

2,18 legung zu stützen ist, die sich bei der Erörterung des Sinnes der vorliegenden Stelle ergeben wird.

Bei der herkömmlichen Lesart *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἄσελγείαις* versteht man unter den Fleischesbegierden und Ausschweifungen gewöhnlich den Köder, welchen die Libertiner den zu Verführenden vorhalten; das würde nun allerdings zu *ἄσελγείαις* passen, nicht aber zu *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς*. Gut bemerkt Hofmann: »Den Köder muß etwas bilden, das in Aussicht gestellt ist wie Ausschweifungen, die man sich erlauben dürfe; Fleischesbegierden aber sind inwendig im Menschen.« Demgemäß sieht Huther in den Worten *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς* eine Bezeichnung der Motive, welche die Libertiner zum *δολοῦν* veranlassen. Hofmann bemerkt dagegen, es widerspreche die nahe Verwandtschaft von *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς* und *ἄσελγείαις* der Annahme, das eine als Beschreibung des Wesens der Libertiner, das andere als Mittel ihrer Verführung zu verstehen. Außerdem aber ist sonst nie die Fleischeslust, sondern die *πλεονεξία* als Motiv der Verführung hingestellt.¹⁾ So bezieht denn Hofmann *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς* auf die zu Verführenden; auf Grund der Fleischeslüste, welche die Libertiner in den zu Verführenden wachrufen, verlocken sie dieselben durch Ausschweifungen, die sie ihnen vorhalten. »Die verschiedene Weise, wie das eine und das andere zum Mittel dient, ist angemessen durch den Dativ und durch *ἐν* ausgedrückt« (Hofmann). Was gegen diese Erklärung eingewandt ist, erscheint als sehr unerheblich. Huther meint: »Bei dieser Auffassung sind Beziehungen eingetragen, die der Text nicht andeutet.« Das kann man beim Blick auf V. 14 nicht sagen. Keil: »Hofmanns Erklärung scheitert daran, daß, wenn *ἐπιθυμίαι σαρκὸς* von Fleischesbegierden der zu Verführenden verstanden wird, das appositionelle *ἄσελγείαις* nicht Ausschweifungen oder Schwelgereien der Verführer bezeichnen kann.« Die Ausschweifungen kommen hier gar nicht in Betracht als Genüsse, die sich die Libertiner erlauben, sondern als solche, die sie den zu Verführenden in Aus-

1) Vgl. 2, 3. 14.

sicht stellen. Ist somit gegen Hofmanns Fassung der Worte *ἐν 2,18 ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις* an sich nichts einzuwenden, so liegt doch eine bemerkliche Schwierigkeit darin, daß zweimal ein Mittel, und zwar ein verschiedenes, angegeben wird, das die Libertiner bei ihrem *δελεάζειν* benutzen, das *ὑπέρογνα φθέγγεσθαι* und die Ausschweifungen, ohne daß angegeben wird, wie sich beide zu einander verhalten. Dazu kommt, daß in V. 17 wie in V. 19 nur auf das erstgenannte Mittel reflektiert wird, wodurch völlig im Unklaren bleibt, was den Verfasser veranlaßt haben möchte, von den *ἀσελγείαις* als Verführungsmittel zu reden, zumal da das ja der Gegenstand seiner Ausführung in V. 13—16 gewesen war. Diese Schwierigkeit beseitigt sich, sobald man die Lesart *ἀσελγείας* für richtig erkennt, sofern dann *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας*, »auf Grund von Begierden nach fleischlicher Ausschweifung«, Bezeichnung des Zustandes der zu Verführenden ist. Bleibt also als Bezeichnung des Treibens der Libertiner nur der Ausdruck *ὑπέρογνα ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν* übrig, so ist die Behauptung unrichtig, die Aussage V. 18 gehe über das in Bezug auf das Wesen der Libertiner in V. 17 Gesagte hinaus. Man kann also einfach bei der Ansicht bleiben, V. 18 erläutere die Bilder in V. 17, nicht aber, er begründe das Recht des Urteils *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκοτίους τετήρηται*. Einer solchen Begründung bedurfte es überdies nicht einmal, falls der Sinn und der Ursprung der Strafanündigung oben richtig bestimmt ist.

Das Objekt zu *δελεάζουσιν* lautet nach Urteil der neueren Textkritiker *τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους*. Statt *ὀλίγως*, das von *ſ^cAB min* (darunter 13), Ephr, vulg, patr. lat., sah, cop, syr^{bodl} et^p, aeth bezeugt wird, lesen *ſCKLP min* (darunter 31), cat, arm, Theoph, Oec: *ὄντως*. Beide Lesarten halten sich hinsichtlich der äußeren Bezeugung die Wage. Dagegen hat *ἀποφεύγοντας*, bezeugt von *ſABC min* (13), vulg (außer tol)¹⁾, syr^{bodl} et^p, Ephr, Theoph, Bed, das Übergewicht

1) Der Toletanus liest: »effugerunt«; gegen Tischendorf.

2,18 über ἀποφυγόντας, vertreten durch KLP, min, (31), cat, Oec, tol, Aug, Hier. Hinsichtlich der erstgenannten Variante muß ich Reiche zugeben nicht bloß, daß ὄντως die schwierigere Lesart ist, sondern auch, daß für eine absichtliche Korrektur des ὀλίγως in ὄντως jeder Grund fehlt. Hofmann bemerkt freilich: »Es dürfte doch vor allem zu bedenken sein, daß ὀλίγως ein anderweitig so gut wie gar nicht nachweisbares Wort ist und daß ein Grund, warum das auch in den neutestamentlichen Schriften so oft begegnende ὄντως gegen jenes sollte vertauscht worden sein, kaum aufzufinden sein dürfte.« Allein, was den ersten Punkt betrifft, so würde sich daraus doch nur das bei einigen Minuskeln stehende ὀλίγον, nicht aber ὄντως erklären. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so hat Reiche mit Recht darauf hingewiesen, daß ὄντως »in Wahrheit« mit ψυχὰς ἀσθηρίκτους V. 14 zu streiten scheine; überdies wäre gar nicht einzusehen, weshalb nur die vollständig Entflohenen Beute der Libertiner werden sollten. Obwohl es aber an jedem Grunde fehlt, der eine absichtliche Korrektur des ὀλίγως in ὄντως erklären könnte, muß ich ὀλίγως für die ursprüngliche Lesart halten, aus der ὄντως nur durch ein sehr einfaches Schreibversehen, also ohne vernünftigen Grund, entstanden ist; vgl. ΟΑΙΓΩΣ mit ΟΝΤΩΣ. Zu dieser Ansicht veranlaßt mich die Überzeugung, daß ὄντως in diesem Zusammenhange überhaupt keinen vernünftigen Sinn giebt. Darauf ist oben schon hingewiesen. Das wird aber besonders deutlich beim Blick auf das Raisonement von Dietlein, welcher ὄντως bevorzugt: »Daß die so nichtige, nur durch den Schwall der Worte täuschende Irrlehre auch solche verführt, die durch wirkliche Abwendung von dem heidnischen Irrtum zeigen, daß es ihnen ein gewisser Ernst war mit ihrem Heile, — freilich meint Petrus das »in Wahrheit« nur beziehungsweise, denn den vollkommen Aufrichtigen würde Gott es auch gelingen lassen, dem trügerischen Schein der Ketzerei zu widerstehen« u. s. w.

Was nun die Varianten ἀποφεύγοντας und ἀποφυγόντας betrifft, so entscheidet sich Hofmann für letztere, trotz ihrer geringeren äußeren Bezeugung: »ἀποφεύγοντας aber zu schreiben

statt ἀποφυγόντας, lag ebenfalls nicht fern, wenn man unbedachter, aber begreiflicher Weise τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους für Apposition zu dem vorhergehenden Accusativus nahm, wonach ja auch in der Vulgata übersetzt ist.« Diese Annahme würde wahrscheinlicher sein, wenn die fraglichen Partizipien in umgekehrter Reihenfolge ständen. Andererseits macht Reiche, der ebenfalls für ἀποφυγόντας spricht, gegen ἀποφεύγοντας gerade die damit gegebene Schwierigkeit geltend: »Fuga, secessio a gentiliis consortio, non est continuum quid, quod perduret, sed actus, qui fit tempore certo et qui praeterit. Nec isti scelesti pelliciebant et seducebant fideles fugientes, in fuga idolatriae adhuc versantes, sed iam dudum a gentilibus in Christianorum castra transgressos, eos igitur, qui iam effugerunt, iam sese a gentilibus seiunxerunt. Praeteritum ἀποφυγόντες etiam requiritur sequente vs. 20.« Diese Bedenken werden für die Wahl von ἀποφεύγοντας sehr geneigt machen; daß sie nur scheinbare sind, ergibt sich aus einer Betrachtung des Objekts von ἀποφεύγοντας: τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους.

Fast allgemein sagt man, es sei das eine Bezeichnung der Heiden. Diese Ansicht stimmt zu der gewöhnlichen Annahme, daß der Verfasser an Heidenchristen schreibe, nicht allerdings zu dem Schluß, der aus 1, 16 gemacht werden mußte. Aber ebenso wenig kann sich diese Ansicht rühmen, dem Kontexte gerecht geworden zu sein. Nirgends kommt im Briefe auf Heiden die Sprache, und wenn von der Bekehrung der Leser die Rede ist, wird nur von dem Zustande, nie von der Gemeinschaft geredet, wovon sie sich damit getrennt haben.¹⁾ Dagegen wird V. 15 von den Libertinern ausgesagt: καταλιπόντες εὐδεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, und ebenso heißt es in Bezug auf sie 3, 17: τῇ τῶν ἀδέσμων πλάνῃ. Was kann nun hindern auch τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους auf dieselben zu beziehen? Hofmann meint, unter den in Irrsal Wandelnden könnten selbstverständlich nicht die verstanden sein wollen, welche das Subjekt des Satzes sind. Dieses »selbst-

1) Vgl. 1, 4. 2, 20.

2,18 verständlich« verstehe ich nicht. Denn daß *αὐτούς* umschrieben wird durch *τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους*, kann so wenig auffallen als das *τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ* 1, 3, und erklärt sich ebenso, wie Hofmann etwa diese Worte als Umschreibung von *τὰ ἔθνη* erklären würde: es wird das Objekt des *ἀποφεύγειν* nicht bloß genannt, sondern so umschrieben, daß es zugleich den Grund dafür enthält, weshalb solche zu fliehen seien. Sind nun unter den fraglichen Worten die Libertiner zu verstehen, so reimt sich damit nicht das aoristische Partizip *ἀποφυγόντας*, da hierdurch die Vorstellung entsteht, als ob die Leser bereits einmal in der Gewalt der Libertiner gewesen wären. Aber ebensowenig reimt sich damit die Erklärung des Präsens, es zeige an, daß die Leser noch gleichsam auf der Flucht aus dem früheren Zustande begriffen, in dem neuen noch nicht befestigt seien.¹⁾ Das Fliehen kommt hier gar nicht als ein einmaliger Akt, sondern als eine fortdauernde Thätigkeit in Betracht, da die Libertiner in der Gemeinde leben und wandeln und deshalb Gegenstand beständiger Flucht sein müssen, damit das nicht eintrete, worauf der Verfasser 3, 17 hinweist: *φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀδέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες ἐκπέσῃτε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ*. Dieses Geschick wird sich an denen erfüllen, welche *ὀλίγως ἀποφεύγειν τοὺς κτλ.*, welche den Libertinern nicht weit ausweichen und deshalb durch ihre verführerische Predigt erreicht werden können.²⁾ So, örtlich gefaßt, wird *ὀλίγως* von der Bemerkung Dietleins unberührt bleiben: »Wie man *ὀλίγως* lesen und doch *ἀποφεύγοντας* folgen lassen kann, ist schwer begreiflich.«

2,19 Der Gedanke, daß die Libertiner durch hohe Worte, da nichts hinter ist, die Leute ködern, erhält eine Näherbestimmung in den Worten: *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι*. Freiheit ist das

1) So Huther.

2) So auch Ewald: »Die, welche zu wenig die in Irrtum Wandeln den fliehen oder ängstlich meiden, die einfältigen, ununterrichteten und zu sorglosen Christen.«

hohe Wort, das sie verkündigen, eine Freiheit von der *ἀγία* 2,19 *ἐντολή* V. 21. »Sie versprechen denen, die sich ihrer Leitung hingeben, daß sie sie zur wahren Freiheit führen würden.« Diese Verheißung ist aber um so bedenklicher, als sie selbst Knechte der *φθορά* sind. *φθορά* kann hier keinen anderen Sinn haben, als den es sonst in diesem Briefe hat¹⁾, das physische Verderben; nicht das sittliche Verderben²⁾, da das Wort diese Bedeutung nie im Neuen Testamente hat, noch die dem physischen Verderben unterworfenen sinnlichen Dinge³⁾, da dieser Gebrauch des Abstraktums für das Konkretum wohl in dem Zusammenhange von 1 Kor. 15, 50, nicht aber hier klar ist. Vielmehr liegt kein anderer Sprachgebrauch vor, als der, welcher Paulus Röm. 8, 21 schreiben liefs: *ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ*. Knecht der *φθορά* ist der, welcher dem Verderben verfallen ist und demselben, gleichsam in Banden gehalten, nicht entinnen kann. Wie lächerlich, wenn die, welche solches Geschick haben, anderen Freiheit versprechen!

Auf die Worte: *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς* folgt der Satz: *ὅ γάρ τις ἥτιται, τούτῳ [καὶ] δεδούλωται*. Das Verhältniß desselben zum Vorhergehenden bestimmt man allgemein so, daß man sagt: diese allgemeine Sentenz diene zum Erweise der Berechtigung, die Libertiner als *δοῦλοι τῆς φθορᾶς* zu bezeichnen. Gegen diese Ansicht muß ich trotz der Einstimmigkeit der Exegeten starke Bedenken geltend machen. Zunächst ist gar nicht einzusehen, was den Verfasser veranlaßt haben möchte, die ganz nebensächliche Bemerkung *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς* noch mit einem selbständigen Satze zu begründen, da das Verfallensein der Libertiner an die *φθορά* und der Grund solchen Geschickes im Vorhergehenden verschiedentlich ausgesprochen war⁴⁾. Ewald meint, jene Sentenz sei zur Erläuterung des vorangehenden, scheinbar zu harten Ausdrucks hinzu-

1) Vgl. 1, 4. 2, 12.

2) So die meisten Erklärer.

3) Vgl. Schott, Hofmann.

4) Vgl. 2, 3. 12. 14. 17.

2,19 gefügt. Aber was oben über das Geschick der Libertiner gesagt war, ist härter noch im Ausdruck, besonders V. 12. Ferner aber eignet sich auch der fragliche Satz gar nicht zur Begründung jenes die Libertiner betreffenden Urteils. Freilich, wenn man unter *φθορά* die Sünde versteht oder auch die sinnlichen Dinge, so wäre jene Begründung möglich, sofern von einem Besiegtwerden des Menschen durch das eine oder das andere geredet werden kann. Das ist aber bei *φθορά* im physischen Sinne nicht der Fall. Knecht der *φθορά* wird man nicht, indem man von ihr bezwungen werden kann, sondern indem man ihr als dem *κόσμος* angehörig überliefert wird. Zur Begründung des Gedankens, daß die Libertiner Knechte der *φθορά* seien, hätte darauf hingewiesen werden müssen, daß Gott sie ihrer Frevel wegen der *φθορά* übergeben habe und damit gleich gemacht der *κτίσις*, die in der *δουλία τῆς φθορᾶς* sich befindet, den *ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν*. So aber bringt man nur einen Sinn zuwege, wenn man etwa mit Ewald die stärksten Eintragungen macht: »Wie derselbe Feind, von dem man sich im Kriege überwinden läßt, den Überwundenen auch zum dauernden Sklaven macht, so ist ein Christ, der sich wie diese Irrlehrer durch Irrtum und Leidenschaft (!) überwinden läßt, auch deren dauernder Sklav geworden und dazu (!) ein Sklav des Verderbens, wie alle Sklaverei, am meisten und nächsten aber die des Geistes zum Verderben hinführt.«

Aber nicht bloß ist die geforderte Verbindung des Satzes *ὁ γὰρ — δεδούλωται* mit dem Vorhergehenden unnötig und unmöglich, durch sie kommt auch der mit V. 17 einsetzende neue Gedanke ganz aus seiner Richtung, sofern in V. 20—22 nicht mehr die Rede ist von der in V. 17 genannten Sünde der Libertiner, dem trügerischen Reden, oder von der Folge derselben, sondern davon, daß diese Leute durch einen Abfall vom Christentume das geworden sind, was sie sind. So beruht die Fortsetzung des Gedankens nicht auf einer Erläuterung des Hauptgedankens in V. 18, sondern auf der Ausführung der Näherbestimmung einer Näherbestimmung desselben. Wie dieser Auffassung von V. 20—22

auch der deutliche Wortlaut ganz offenbar widerspricht, wird unten 2,19 gezeigt werden. Zunächst ist nach einem anderen Verhältnisse der Worte $\tilde{\omega}$ — $\delta\epsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\omega\tau\alpha\iota$ zum Vorhergehenden zu forschen.

Dasselbe liegt nahe genug. Nicht eine der Näherbestimmungen des vorangegangenen Hauptgedankens werden sie erläutern sollen, sondern den ganzen Gedanken, daß die Libertiner mit ihrer Freiheitspredigt, mit der sie die Leute ködern und fangen, hohe Worte reden, da nichts hinter ist. Dieses Urteil wird erläutert durch den Satz, daß derjenige, welcher einen bezwingt, ihn auch sich zum Knechte macht; daß mithin alle seine Reden von Freiheit, durch die er seinen Sieg zu erreichen bestrebt war, leere, hohle Worte waren.

Daß dieses die richtige Erklärung des Satzes $\tilde{\omega}$ — $\delta\epsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\omega\tau\alpha\iota$ ist, der mithin nicht bloß durch Semikolon, sondern durch Punkt von dem Vorhergehenden zu trennen ist,¹⁾ wird die Erklärung des folgenden Verses zeigen.

Über das Subjekt dieses Verses ist man verschiedener Ansicht. 2,20 Die große Mehrzahl der Exegeten urteilt, es seien dieselben, welche in V. 18 Subjekt sind, die Libertiner, andere dagegen²⁾ meinen, es seien die von den Libertinern Verführten. Huther, welcher die erstgenannte Ansicht vertritt, gesteht zu, für letztere spreche, daß $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\epsilon\upsilon\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ in V. 18 die von den Libertinern Verführten bezeichne, mithin $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\upsilon\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ in V. 20 auf dieselben zu gehen scheine. Trotzdem widerspricht er der Meinung, in V. 20 — 22 handle es sich um die von den Libertinern Verführten. Seine Gründe sind nicht alle gleich gut. Wenn er bemerkt: »Es wäre mehr als auffallend, wenn der Verfasser von hier an nicht in der Schilderung derer, von denen das ganze Kapitel handelt, fortführe, sondern plötzlich von ganz anderen redete, und zwar ohne den Übergang von den einen zu den anderen irgendwie anzudeuten« —, so ist doch zu bemerken, daß diese »ganz anderen« bereits in V. 18 und 14 genannt sind. Überdies ist es begreiflich genug,

1) Gegen die neueren Textausgaben.

2) So Bengel, Hofmann u. a.

2,20 dafs der Verfasser seine Schilderung der Irrlehrer, wodurch er die Leser vor Verführung durch dieselben warnen will, ausgehen läfst in einen Hinweis auf das Los derjenigen, welche der Verführung nicht widerstehen. Dafs dieser Hinweis ganz unvermittelt auftrete, ist eine Behauptung, die schon vor V. 18 nicht bestehen kann; vollends nicht vor den Worten: *ὅ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται*, wenn dieselben auf das Geschick der Verführten und nicht der Verführer gehen. Steht aber das fest, so sind auch die anderen Gründe, welche Huther gegen Hofmann und andere, die V. 20—22 von den Verführten verstehen, mit Recht geltend machen darf, ihrer Kraft beraubt. Er sagt, es sei unnatürlich in V. 20 die als Subjekt zu denken, die V. 18 das Objekt bilden, zumal V. 19 dasselbe Subjekt habe, wie V. 18. Letzteres ist bei der obengegebenen Deutung von V. 19 unrichtig, also der ganze Grund hinfällig. Das Gleiche gilt der Bemerkung, das *ἥτιῶνται* entspreche dem *ἥττηται* »zu bestimmt.« Das ist auch nach meiner Erklärung der Fall.

Somit ist, was man gegen die Verführten als das Subjekt von V. 20 bemerkt hat, nicht stichhaltig. Umgekehrt ist, vom Zusammenhange ganz abgesehen, allein beim Blick auf den Wortlaut, die Ansicht, die Libertiner seien das Subjekt, undurchführbar. Man übersetzt: »Wenn sie nämlich den Befleckungen der Welt mittelst der Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi entflohen, in diese aber wieder verflochten, überwunden werden, so ist ihnen das letzte schlimmer geworden als das erste.« Bei dieser Konstruktion nimmt man an, das Hauptverb *ἥτιῶνται* werde durch die beiden mittelst *δέ* voneinander getrennten Partizipialsätze *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου κτλ.* und *τούτοις πάλιν ἐμπλακέντες* näher bestimmt. Dagegen spricht aber, dafs *ἥτιῶνται* unmöglich für sich allein stehen kann, sondern *τούτοις* neben sich haben mufs. Es entsteht dadurch allerdings eine unregelmässige Konstruktion, insofern das Partizip *ἀποφυγόντες* wie ein Verbum finitum behandelt wird. Das kann aber nach den Stilbeobachtungen bei 2,13 f. in diesem Briefe nicht Wunder nehmen. Man bezieht nun *τούτοις*, mag man es mit *ἐμπλακέντες* oder mit

ἡττῶνται verbinden, auf die *μιάσματα τοῦ κόσμου*, ohne zu 2,20 beachten, daß zu diesem Begriffe beide Verbalbegriffe nicht passen. *μιάσματα* sind weder Kräfte, von denen man besiegt werden, noch Fesseln, durch die man festgehalten werden kann. Außerdem paßt, wie Hofmann richtig bemerkt hat, zu der Beziehung von *τούτοις* auf die *μιάσματα* nicht die betonte Stelle desselben; vielmehr sollte man statt *τούτοις δὲ πάλιν* erwarten *πάλιν δὲ αὐτοῖς*. Aber worauf bezieht sich *τούτοις*? Sind die Libertiner das Subjekt von V. 20, so ist auf diese Frage keine Antwort möglich; sind es dagegen die von den Libertinern Verführten, so bezieht es sich auf diejenigen, welchen das *ῥ* und *τούτῳ* in dem Satze: *ῥ γάρ τις ἡττιται, τούτῳ καὶ δεδούλωται*, gilt, auf die Libertiner. Dazu paßt auch das Verb *ἡττῶνται*.

Dem Faktum, daß die Verführten den Libertinern unterthan werden, geht ein anderes voraus, auf welches die Worte *πάλιν ἐμπλακέντες* hinweisen. Schon das Tempus verbietet, es mit *ἡττῶνται* zu identifizieren. Man wird vielmehr sagen, die Verstrickung geht dem Unterthanwerden voraus als das Mittel, wodurch letzteres erzielt wird. Dann darf man aber das zu *ἡττῶνται* gehörige *τούτοις* nicht auch zu *ἐμπλακέντες* ergänzen, da sonst der den Worten *ῥ γάρ τις — δεδούλωται* geradezu widersprechende Gedanke entstände: der von jemand Gefesselte werde auch von ihm überwunden. Aber auch das *πάλιν* spricht gegen diesen sinnlosen Satz, da die Verführten ja früher noch nicht von den Libertinern gefesselt gewesen sind. Vielmehr weist die Wendung *πάλιν ἐμπλακέντες* zurück auf den früheren Zustand der Sklaverei, der ein Ende gefunden hatte mit dem *ἀποφεύγειν τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου*. Dem Unterthanwerden unter die Libertiner geht eine Rückkehr in den alten Zustand der Knechtschaft voran. Dieser Bemerkung entspricht ganz, was in V. 13 f. und 18 über das Mittel gesagt war, wodurch die Libertiner die zu Verführenden an sich locken: sie erwecken ihnen die Begierde nach fleischlichen Genüssen, ziehen sie hinein in ihr schlemmerisches und unzüchtiges Leben, um sie dann ihrer *πλεονεξία* folgend auszubeuten. Darauf zielen die Worte *πάλιν ἐμπλα-*

2,20 *κέντες*, die man nehmen muß, wie sie dastehen, ohne irgend etwas dazu zu ergänzen, etwa *τοῖς μιάσμασι*, was überdies gar nicht zu *ἐμπλακέντες* passen würde. Nur das soll gesagt werden, daß die zu Verführenden, wieder in den Zustand fleischlichen Wesens verstrickt, den Libertinern unterthan werden.

Nur bei dieser Auffassung erklärt sich auch der dem hypothetischen Vordersatz folgende Nachsatz: *γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων*. Es genügt nicht, zu demselben zu bemerken: »eine bekannte hebräische Redensart«, man muß vielmehr erklären, weshalb dieselbe Nachsatz zu jenem Vordersatz sein kann. Bei der herkömmlichen Auffassung des letzteren spricht er nur davon, daß die Betreffenden, nachdem sie einmal dem sündigen Wesen entflohen waren, wieder in dasselbe zurückgefallen sind. Daraus erhellt durchaus nicht, inwiefern das letztere schlimmer ist als das erste, und wenn man auf die bekannte Stelle Hebr. 10, 26 f. hinweist, so wird man wenigstens zugeben müssen, daß der dort ausgesprochene Gedanke in dem vorliegenden Zusammenhang nirgends angedeutet ist. Man hätte sich nicht nur bei einem Hinweise auf die wirklichen Parallelen Matth. 12, 45. Luk. 11, 26 begnügen, sondern erwägen sollen, weshalb dort das letzte schlimmer genannt wird als das erste. Die Antwort ist, weil sich die Knechtschaft durch die Dämonen verstärkt hat durch Hinzunahme von sieben neuen. Ganz ähnlich ist hier der Gedanke, wenn man der oben gegebenen Erklärung des Vordersatzes folgt, da es sich bei dem Abfall von der heiligen *ἐντολή* nicht bloß um eine Rückkehr in den früheren Zustand der *δουλεία τῆς φθορᾶς* handelt. Zu dieser Knechtschaft gesellt sich nun noch die Knechtschaft unter die Libertiner, welche sie durch Verstrickung in die alten Ausschweifungen sich unterthan gemacht haben. Da ist es allerdings offenbar, daß der neue Zustand der Knechtschaft schlimmer ist als der alte.

Aber nicht bloß der Satz V. 20 an sich fordert die Annahme, daß die Verführten und nicht die libertinistischen Verführer das

Subjekt seien, vor allem auch sein Verhältniß zu dem Vorhergehenden. An welchen Gedanken knüpft er sich durch γάρ erläuternd an? Die einen sagen: an ᾧ γάρ τις — δεδούλωται. Aber inwiefern kann man die allgemeine Bemerkung γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων eine Erläuterung der spezielleren τούτῳ καὶ δεδούλωται nennen? So läßt man denn V. 20 die Worte: αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς, welche die nachfolgende Sentenz begründen sollen, erläutern. Aber auch hier ist der Nachsatz in V. 20 viel allgemeiner als das, was er erläutern soll. Es bleibt mithin nur die Beziehung auf den Gedanken in V. 18 f., dem sich die Worte: αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς, ja nur als eine parenthetische Näherbestimmung anschließen. Denn vor V. 20 den Satz zu ergänzen: »Wie die Irrlehrer selbst Knechte des Verderbens sind, so machen sie auch die von ihnen Verführten dazu«, ist unmöglich; überdies würde gegen einen Anschluß von V. 20 an diesen Satz dasselbe gelten, was gegen einen Anschluß an ᾧ γάρ τις — δεδούλωται bemerkt ist. Daß V. 20 eine Erläuterung von V. 18 f. sei, leugnet Hofmann, und bezieht ihn auf das Verhältniß, das nach ihm zwischen V. 18 und 17 besteht: »Daß den falschen Lehrern um deswillen die äußerste Finsternis aufbehalten ist, weil sie die dem Irrwege ein wenig Entronnenen unter nichtigen Vorspiegelungen mit Ausschweifungen ködern, nach denen sie ihre fleischlichen Begierden erwecken, dies muß es sein, was V. 20 rechtfertigen soll.« Jenes Verhältniß zwischen V. 17 und 18 ist oben bereits als unrichtig erwiesen. Es ist deshalb sehr zweifelhaft, ob Hofmann mit Recht in Bezug auf V. 18 f. sagen kann: »Diese Aussage einer Thatsache ist nicht der Art, daß sie einer Erklärung oder Begründung bedürfe.« In der That hat die Bestimmung des Verhältnisses der Worte ᾧ γάρ τις — δεδούλωται zum Vorhergehenden Hofmanns Behauptung schon umgestoßen. Daß die Freiheitspredigt der Libertiner hohe Worte seien, da nichts hinter ist, hat der Satz bewiesen, daß man von dem, dem man unterthan geworden, auch zum Knechte gemacht wird. Dieser Gedanke wird gesteigert durch den als Parallele neben ᾧ γάρ τις — δεδού-

2,20 *λωται* tretenden V. 20: Dadurch, daß die Betreffenden von den Libertinern in die alte Sündenknechtschaft gelockt werden, kommen sie in einen Zustand der Knechtschaft, der schlimmer ist als der frühere. Wie erhellt aus dieser Bemerkung die Wahrheit des Wortes: *ὑπέρογκα ματαιιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν!* Faßt man aber die Libertiner als das Subjekt in V. 20, so ist ein erträgliches Verhältniß dieses Satzes zu dem vorhergehenden nicht zu entdecken. — Somit wird sich die vorgetragene Erklärung wohl als die richtige herausgestellt haben.

Schließlich ist noch eine textkritische Frage zu erörtern, die für den Sinn dieses Verses ohne Bedeutung ist. Es ist fraglich wie der von *ἐν ἐπιγνώσει* abhängige Genetiv zu lesen ist. Tischendorf folgt der vollsten Textform: *τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Tregelles und Hort stellen *ἡμῶν* an den Rand, der erstere sogar eingeklammert. Dasselbe fehlt bei B K, min, (31), cat, Oec. Tischendorf bemerkt zur Erklärung des Wegfalls des Pronomens: »auctor huius epistulae adamat dicere *τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *ἡμῶν* insolitum in modum conlocato; cf. 1, 11 et 3, 18; nullo vero alio Novi Testamenti loco ita scriptum est.« Aus dieser Überlegung würde sich wohl die Umstellung des *ἡμῶν*, nicht aber der Wegfall desselben erklären. Will man letzteren nicht auf ein Schreibversehen zurückführen, so wird das einfache *τοῦ κυρίου*, dessen Veränderung in *τοῦ κυρίου ἡμῶν* sehr begreiflich ist, den Vorzug verdienen, da eine Streichung des *ἡμῶν* eine Überlegung voraussetzt, welche man bei einem Abschreiber kaum voraussetzen darf. Jesus Christus kommt hier in Betracht nicht als *κύριος* des Verfassers und der Leser, sondern derer, die ihm den Gehorsam wieder aufgekündigt haben, nachdem sie den Befleckungen der Welt in der Erkenntnis seiner als des Herrn und Erretters entflohen waren. — Das Fehlen von *καὶ σωτῆρος* bei L, min, Ephr, Ps.-Chr, aeth, cop wird sich erklären aus einem einfachen Schreibversehen, das die von min, Anton, syr^{bodl}, (sah) vertretene Lesart, nach welcher hinter *κυρίου* und *σωτῆρος* ein *ἡμῶν* steht, voraussetzt. Der Abschreiber irrte von dem einen *ἡμῶν* zum andern über.

Auch in V. 21 findet sich ein für den Sinn im wesentlichen ^{2,21} gleichgültiges Schwanken der Lesarten. Doch ist es hier schwieriger, zu einem bestimmten Resultat zu kommen. Es kommen hauptsächlich folgende vier Varianten in Betracht: 1) ἐπιστρέψαι, KL, min, (31), cat, Maxim, Theoph, Oec; 2) ὑποστρέψαι, BCP, min, Dam; für beide Lesarten können angeführt werden: m, syr^{bodl} und p, arm; 3) εἰς τὰ ὀπίσω ἀνανάμψαι, SA, min, (13), Ephr, Cyr; 4) εἰς τὰ ὀπίσω ἐπιστρέψαι, min, vulg, patr. lat. Als eine Kombination aus diesen erscheinen Formen wie: εἰς τὰ ὀπίσω ὑποστρέψαι (Anto), ἐπιστρέψαι εἰς τὰ ὀπίσω (min). Bei einer derartigen Fülle von Varianten wird man voraussetzen dürfen, daß der ursprüngliche Text zu Korrekturen gereizt haben muß. Dann wird man aber der Lesart ἐπιστρέψαι den Vorzug geben müssen, weil sie ohne Objekt unpassend erschien. Es begreift sich, wie aus dieser alle anderen entstanden sind. Das ist nicht der Fall bei ὑποστρέψαι, das Tisch. VIII, Tregelles und Hort in ihren Text aufgenommen haben. Ich vermute, daß jene Textkritiker zu dieser Wahl veranlaßt sind durch die Annahme, das ἐπιστρέψαι sei veranlaßt durch das ἐπιστρέψας in V. 22. Allein diese Annahme ist schon an sich nicht wahrscheinlich; viel näher hätte es gelegen, wenn ὑποστρέψαι die ursprüngliche Lesart war, dieses auch in V. 22 hineinzukorrigieren, zumal da ὑποστρέψας dort ebensogut passen würde wie ἐπιστρέψας. Außerdem würde man zur Erklärung aller Varianten die doppelte Voraussetzung nötig haben, ὑποστρέψαι sei mit Rücksicht auf ἐπιστρέψας V. 22 in ἐπιστρέψαι korrigiert und aus ἐπιστρέψαι seien dann die Varianten εἰς τὰ ὀπίσω ἐπιστρέψαι und εἰς τὰ ὀπίσω ἀνανάμψαι entstanden. Darf nun ἐπιστρέψαι, das zwar hinsichtlich des Zeugnisses der Uncialen, nicht aber hinsichtlich der Versionen hinter ὑποστρέψαι oder gar hinter ἀνανάμψαι zurücksteht, für die älteste Lesart gelten, so ist es doch die Frage bei dem Anstoß, den man an derselben genommen hat, ob sie die ursprüngliche sei. Man verweist freilich auf Stellen wie Luk. 8, 55. Matth. 13, 15. Mark. 4, 12, wo ἐπιστρέφειν so viel wie »umkehren« bedeute. Aber diese Bedeutung gewinnt das Verb dort nur durch

2,21 den Zusammenhang; überdies sind jene Stellen schon deshalb nicht zu vergleichen, weil dort das objektlose *ἐπιστρέφειν* nicht eine derartige Näherbestimmung hat wie das *ἐν τῇ παραδοθείσῃ αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῇς*. Hiermit verbunden ist allerdings die Wahl des Kompositum *ἐπιστρέφειν* unbegreiflich, und es liegt die Vermutung nahe, daß hier ein alter Schreibfehler für *ἐκστρέφαι* vorliege, dessen Entdeckung nun allerdings das folgende *ἐπιστρέφας* hinderlich war.¹⁾ Mit der Wahl von *ἐπιστρέφαι* resp. *ἐκστρέφαι* fällt auch das *ἀπό*, das sich statt *ἐκ* findet.

»Besser wäre es ihnen gewesen, nicht erkannt zu haben den Weg der Gerechtigkeit, als, nachdem sie ihn erkannt, sich herauszureißen aus dem ihnen überlieferten heiligen Gebote.« *ὁδός* und *ἐντολή*, die Lebensweise und die Norm derselben, erhalten in *τῇς δικαιοσύνης* und *ἀγίας* Näherbestimmungen, die gewählt sind im Gegensatz zu dem Zustande der Unsittlichkeit, dem die Betreffenden entronnen waren und dann wieder verfallen sind. Dem Begriff *ἐντολή* aber als Satzung, die sich im Leben verwirklicht, entspricht es, daß der Abfall von derselben nicht mit *ἀπό*, sondern mit *ἐκ* ausgedrückt wird, wie Psalm 119, 1 nicht von einem *πορεύεσθαι κατὰ νόμον*, sondern *ἐν νόμῳ κυρίου* redet.

Eine Begründung von V. 20 kann V. 21 nicht sein, eher wäre das Umgekehrte möglich. Der Satz führt vielmehr die Besprechung über den Zustand der Verführten weiter fort, durch die klar wird, wie wahr es ist, die Predigt der Libertiner *ὑπερογκαι ματαιότητος* zu nennen. Das *γάρ* würde man im Deutschen am besten durch »ja« wiedergeben.

2,22 Die Beschreibung des beklagenswerten Loses der Verführten beschließt die Bemerkung, daß ihnen widerfahren sei, was das wahre Sprichwort sagt: *κύων ἐπιστρέφας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα*, und das andere: *ὅς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου*. Tischendorf, Tregelles und Hort schlossen diesen Satz asyndetisch an das Vorhergehende an. Die äußeren Zeugnisse sichern diese Textgestalt noch nicht; für sie sprechen *κ** AB, m, am, sah, Cyr, Promiss, Salv.

1) Vgl. Tit. 3, 11.

Dagegen lesen ein $\delta\acute{\epsilon}$ hinter $\sigmaυμβέβηκεν$: \aleph° CKLP, min, (13.31), 2,2a cat, Theoph, Oec, syr^{bodl} et P, Anto, Maxim; während statt dessen vulg (außer am), cop, Cyr, Dam, Aug $\gamma\acute{\alpha\rho}$ hat; für aeth endlich wird »et« angegeben. Man könnte nun veranlaßt sein zu meinen, $\sigmaυμβέβηκεν$ ohne jede folgende Partikel sei die ursprüngliche Lesart, da aus ihr die anderen sich am einfachsten ableiten lassen. Es ist aber auch eine andere Erklärung möglich. Die in Frage kommenden Partikeln sind verschiedener Art; während durch $\gamma\acute{\alpha\rho}$ und $\kappa\alpha\iota$ V. 22 an das Vorhergehende angeknüpft wird, wird derselbe durch $\delta\acute{\epsilon}$ davon geschieden. War man nun der Meinung, V. 22 gehöre eng mit dem Vorhergehenden zusammen, so erklärt sich bei Annahme von $\delta\acute{\epsilon}$ als ursprünglicher Lesart, daß man dasselbe entweder strich oder mit einer passender scheinenden Partikel vertauschte. Die Meinung von der engen Zusammengehörigkeit der Gedanken in V. 21 und 22, wie sie bis heute besteht, kann ich jedoch auf Grund des zu V. 20 f. Bemerkten nicht teilen. Wenn diese Verse den Gedanken aussprechen, den Verführten sei das letzte schlimmer geworden als das erste, so daß es für sie besser gewesen wäre, sie wären nie Christen geworden, so hat derselbe seinen Grund darin, daß sie nach ihrem Abfall vom Christentum in einen Zustand doppelter Knechtschaft geraten sind, der sinnlichen Lüste sowie der Libertiner selbst. Auf dieses Geschick weisen die beiden sprichwörtlichen Redensarten in V. 22 nicht hin, sondern dienen nur dazu, wie Hofmann richtig bemerkt, die Schimpflichkeit solchen Rückfalls zu zeichnen. Somit würde es durchaus in der Ordnung sein, das so gut bezeugte $\delta\acute{\epsilon}$ hinter $\sigmaυμβέβηκεν$ zu lesen. Je näher es aber für den flüchtigen Leser lag, das Verhältnis von V. 21 zu dem Vorhergehenden aus den Augen zu setzen und deshalb V. 22, freilich sehr unberechtigterweise, als Erläuterung von V. 21 zu verstehen, um so begreiflicher ist der Wegfall des $\delta\acute{\epsilon}$ oder sein Ersatz durch $\gamma\acute{\alpha\rho}$, resp. $\kappa\alpha\iota$.

An das erste Sprichwort, das der Verfasser der Stelle Prov. 26, 11 entnommen hat, reiht er mit $\kappa\alpha\iota$ ein zweites: $\tilde{\upsilon}\varsigma \lambdaουσαμένης εἰς κυλισμὸν βορβόρου$. Die Lesart $\kappaύλισμα$ wird veranlaßt sein durch

2,21 das vorangehende *ἐξέραμα* und ist trotz ihrer nicht geringen Bezeugung — \aleph A C² KLP, min, (13. 31), cat, Ephr, Cyr, Dam, Theoph, Max, Anto, vulg — von Tischendorf, Tregelles und Hort nicht in den Text aufgenommen. Ein Verb, etwa das *ἐπιστρέψας* des ersten Sprichwortes, ist übrigens zu dem zweiten nicht zu ergänzen. Das *εἰς* ist direkt von *λουσαμένη* abhängig: Die Sau hat sich gebadet, um sich im Kote zu wälzen. Das Paradoxe dieser Wendung darf nicht verwischt werden; es dient dazu, die Thorheit derer, die sich wieder von der erkannten Wahrheit abwenden, hell ins Licht zu stellen. Die Participia stehen statt der Verba finita; ob dies erklärt wird aus der Eigenart sprichwörtlicher Redewendungen, wie Winer und Buttmann meinen, oder aus der Eigenart eines hebraisierenden Gebrauchs der Partizipien bei dem Verfasser, bleibt sich für den Sinn gleich.

3,1 Gewöhnlich bestimmt man das Verhältnis des mit 3, 1 beginnenden Abschnittes zum Vorhergehenden wie Gerhard: »ab hac praemonitione (c. 2) transit ad aliam cognatam, ut sibi caveant ab Epicuraeis irrisoribus, qui novissimum Christi ad iudicium adventum et mundi interitum negaturi sint.« Das muß ich für durchaus irreführend ansehen. Von einem Übergange zu einer neuen Ermahnung ist in den ersten Versen des Kapitels nichts zu bemerken. Im Gegenteil, als ob er bereits mit den Ermahnungen seines Briefes zu Ende gekommen wäre,¹⁾ bemerkt der Verfasser auf diesen und einen früher schon an denselben Leserkreis gerichteten Brief zurückblickend: *ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν*.

Der Zweck dieser Bemerkung kann kein anderer sein als der seiner Ausführung 1, 12 ff., nämlich der, den Lesern zum Bewußtsein zu bringen, wie sehr es ihm am Herzen liegt, daß sie seiner mahnenden Rede Gehör schenken. Mahnung nämlich ist der Inhalt des einen wie des anderen Brie-

1) Vgl. Hofmann.

fes: ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῇ 3,1
διάνοιαν.

Den ersten Brief, auf den der Verfasser hier hinweist, findet man allgemein in unserm sogenannten ersten kanonischen Briefe. Aber das ist doch nicht von vornherein so selbstverständlich, daß es nicht erst eines Beweises bedürfte. Wenn wir annehmen müssen, daß Petrus in seinem Leben mehr als zwei Gemeindebriefe geschrieben hat, so steht es von vornherein gar nicht fest, daß die beiden in den Kanon aufgenommenen die zwei sind, welche der Verfasser des 2. Petrus-Briefes hintereinander an denselben Leserkreis geschrieben haben will. Die Überschrift des Briefes bezeichnet die Leser so allgemein, daß nichts auf die Bewohner der 1 Petr. 1, 1 genannten Landschaften hinweist. Im Verlaufe des Briefes aber stellte sich nicht bloß heraus, daß der Verfasser seinen Lesern selbst das Evangelium gepredigt haben will, was der Verfasser des ersten Briefes anderen zuspricht, sondern auch, daß die Leser das Evangelium von den Uraposteln, den Zeugen der Verklärung, gehört haben, was auf ihren judenchristlichen Charakter schließen läßt, während die Leser des ersten Briefes, wenigstens nach der Ansicht der meisten Gelehrten, Heidenchristen sind. Die einzige Stelle aber, die man für einen heidenchristlichen Ursprung der Leser des zweiten Briefes geltend gemacht hat, 2, 18, bezieht sich gar nicht auf Heiden, sondern auf libertinistische Christen. Somit ist die Annahme, in 3, 1 sehe der Verfasser auf den ersten kanonischen Brief Petri zurück, sehr unwahrscheinlich, ja, wenn die fraglichen Stellen richtig verstanden sind, geradezu unmöglich.

Man wird aber dieser Frage noch mehr auf den Grund kommen können, denn der Verfasser giebt nicht bloß im allgemeinen den Inhalt seiner beiden Briefe an, daß sie Ermahnungsschreiben seien, was ja allerdings auch auf den kanonischen ersten Petrusbrief passen würde, sondern auch in V. 2—4 den genaueren Inhalt der Ermahnung. Paßt diese Angabe zu dem Inhalte des sogenannten ersten Petrusbriefes?

3,2

Als Gegenstand seiner erwecklichen Ermahnung in beiden Briefen nennt der Verfasser zunächst: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ρημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*. Über die Textgestalt hat man sich an vorliegender Stelle sehr gestritten, obwohl nach äusseren wie inneren Gründen eigentlich gar kein Zweifel darüber bestehen kann, welches die richtige Lesart sei. Sämtliche Uncialen, fast alle Minuskeln, vulg; arm, Theoph stimmen dafür, daß hinter *ἀποστόλων* zu lesen sei: *ὑμῶν*. Der textus receptus *ἡμῶν* kann sich nur mit einigen Minuskeln, cat und Oec decken, während in 29 und harl* das eine wie das andere fehlt. Bei diesem Zeugenverhältnis ist es kaum zu begreifen, wie man dazu kommen konnte, *ἡμῶν* statt *ὑμῶν* zu lesen, wie noch Dietlein und Fronmüller thun. de Wette hatte diese Lesart festgehalten, weil er in derselben eine Stütze seiner Ansicht, der zweite Petrusbrief sei ein Falsifikat, zu haben meinte: »der nichtapostolische Verfasser hat sich, verleitet durch die benutzte Urschrift, den Judasbrief, verraten als nicht zu den Aposteln gehörig«. Dagegen hat der Wiederherausgeber seines Kommentars, Brückner, mit Recht bemerkt, solcher Verrat wäre sehr absichtlich geschehen, da der Verfasser, wenn er nicht zu den Aposteln gehörte, einfach die Worte der Urschrift herüberzunehmen brauchte. »Ein so grober Selbstwiderspruch des Verfassers ist mit nichts gerechtfertigt.« Der Grund für eine Korrektur des *ὑμῶν* in *ἡμῶν* ist nicht schwer nachzuweisen.

Mit Recht hat Bleek¹⁾ bemerkt: »Mag man hier *ἡμῶν* oder mit Lachmann *ὑμῶν* lesen, immer erscheint die Ausdrucksweise höchst unnatürlich und kaum konstruierbar; man weiß nicht, ob das Pronomen von *ἀποστόλων* oder von *τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* abhängig, oder bei der Rec. *ἡμῶν* Apposition zu *ἀποστόλων* sein soll; das eine ist grammatisch so hart wie das andere.« Die zweite dieser Möglichkeiten, welche die neueren Erklärer allerdings ganz verworfen haben, ist bei den alten Übersetzungen verschie-

1) Einleitung in das N. T. § 217, I, 4.

dentlich befolgt; z. B. sah: »et praecepti apostolorum sanctorum domini 3,2 nostri Jesu Christi salvatoris nostri;« fast ebenso cop und aeth. Diese Übersetzung war durch die Parallele bei Judas 17: ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ sehr nahe gelegt. Die Freiheit dieser Übersetzungen giebt kein Recht, sie mit Tregelles unter den Zeugen für ἡμῶν hinter ἀποστόλων aufzuführen. Vielmehr erhellt gerade aus den, enger an den Grundtext sich anschließenden beiden syrischen Übersetzungen: »et mandati domini nostri et salvatoris nostri, quod per manus apostolorum«, wie aus der vulg: »ut memores sitis eorum quae praedixi, verborum sanctorum prophetarum et apostolorum vestrorum, praeceptorum domini et salvatoris (tol.: nostri)«, daß man, um dem Texte nur einen Sinn abzugewinnen, mit dem Wortlaut ziemlich eigenmächtig umging. Jenem von Jud. 17 nahe gelegten, von der äthiopischen und den ägyptischen Übersetzungen ausgedrückten Sinne unserer Stelle verdankt die Lesart ἡμῶν ebenso wie die, welche weder ὁμῶν noch ἡμῶν bietet, ihre Entstehung.

Kann somit die Lesart ὁμῶν nicht fraglich sein, so ist damit noch nicht entschieden, wie die vorliegende Stelle zu konstruieren und zu verstehen ist. Man läßt ὁμῶν Näherbestimmung zu ἀποστόλων und τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος abhängig von ἐντολῆς sein. Ganz zufrieden mit dieser Konstruktion scheint man Bleeks Bemerkung über die kaum zu konstruierende Wortverbindung und die Bemühungen der alten Übersetzer und Erklärer¹⁾ ganz vergessen zu haben. Und doch bleibt es bestehen, daß mit dem Wortlaut dieser Stelle nichts anzufangen ist. Keil meint freilich: »Durch den zwischen τῆς ἐντολῆς eingeschobenen Genetiv τῶν ἀποστόλων ὁμῶν wird das Gebot des Herrn, d. h. welches der Herr gegeben hat, als ein solches bezeichnet, welches die Leser von den Aposteln empfangen haben.« Aber zeigt nicht schon der Wortlaut von Übersetzungen, welche diesen Sinn wiedergeben — vgl. außer den oben angeführten Syrern beispielsweise Reufs: »commandement de notre Seigneur et Sauveur, que vous ont transmis vos apôtres« —,

1) Vgl. Oecumenius.

3,2 dafs der Verfasser dann hätte schreiben müssen, entsprechend 2, 21: *τῆς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδοθείσης ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σ.*, oder doch wenigstens *τῆς τοῦ κυρ. κ. σ. ἐντολῆς τῶν ἀποστόλων*, nicht das Apostelgebot des Herrn, sondern das Herrngebot der Apostel? Man hat sich allerdings um diese Einwendungen hinwegzudrücken versucht durch die Bemerkung, *τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* sei nachträglich noch hinzugefügt, da es für das *μνησθῆναι* bedeutsam sei, dafs das Gebot der Apostel nicht ihr, sondern des Herrn Gebot sei. Aber dafs die Rede der Apostel nicht eigene Erfindung sei, verstand sich für die Leser ebenso von selbst als bei den *ῥήματα τῶν ἁγίων προφητῶν*. Wenn diesen kein *τοῦ Θεοῦ* hinzugefügt ist, weshalb denn bei der *ἐντολή* das *κυρίου καὶ σωτῆρος*? Wenn aber die Erwähnung des Herrn nötig war als dessen, der den *ἅγιοι προφηταὶ* entsprechend hier als der Redende in Betracht kommt¹⁾, weshalb wird denn der Apostel überhaupt gedacht und dazu an erster Stelle, da sich doch von selbst verstand, dafs die Apostel den Lesern die *ἐντολή* überliefert haben, wie es denn auch 2, 21 nur *ἐν τῇ παραδοθείσῃ αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῇ* heisst? Für den fraglichen Ausdruck wird sich keine andere Erklärung geben lassen als die, dafs die Worte *τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* eine durch den Judastext veranlafste Glosse seien. Selbst die Annahme einer Konjekture wie die von de Wette vorgeschlagene *τῆς διὰ τῶν ἀποστόλων κτλ.* wäre nach dem oben Bemerkten nicht ausreichend.

Ein Doppeltes bezeichnet Petrus als Gegenstand der Erinnerung, zu der er in seinen beiden Briefen die Leser ermahnt hat: *τὰ προειρημένα ῥήματα ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν* und *ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή*. Was der Verfasser als den Inhalt der vordem von den heiligen Propheten geredeten Worte im Auge hat, kann nach 1, 16—19 nicht fraglich sein, es sind die Weissagungen von des Messias *δύναμις καὶ παρουσία*. Ebenso deutlich ist es, was er unter der *ἐντολή* versteht, welche

1) So Hofmann.

die Leser von ihren Aposteln erhalten haben; es kann nach 2, 21 3,2¹ nichts anderes sein als die Unterweisung für die *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης*, weder die apostolisch-geschichtliche Verkündigung der von den Propheten geweissagten Dinge,¹⁾ noch die eschatologischen Reden des Herrn,²⁾ noch das Gebot, sich vor Irrlehrern zu hüten.³⁾ Unter den Aposteln, welche den Lesern die *ἐντολή* gegeben haben, versteht man durchgängig Paulus und seine Begleiter Barnabas und Silas, welche im Kreise der 1 Petr. 1, 1 genannten Landschaften das Evangelium verkündigt haben, und Keil fügt hinzu, auch Petrus habe sich in dem Ausdrucke *τῶν ἀποστόλων ὑμῶν* mitbefassen können, falls er vor Abfassung seiner Briefe den Gemeinden, an die er schrieb, das Evangelium schon mündlich gepredigt hatte. Nach den zu 3, 1 gemachten Bemerkungen wird man für die Erklärung des Begriffs »eure Apostel« zunächst in den Grenzen des vorliegenden Briefes bleiben müssen. Dann können darunter nur diejenigen verstanden werden, von denen 1, 16 gilt: *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν δύναμιν καὶ παρουσίαν*. Es sind Petrus und seine urapostolischen Genossen, die, von denen es 1, 3 f. heisst, daß Christus durch sie, als von ihm selbst Berufene, den Lesern die großen Verheißungen von der *βασιλεία αἰώνιος* geschenkt habe. Daß aus der Wahl des Ausdrucks *ἀπόστολοι ὑμῶν* hervorgehe, Petrus gehöre nicht zu denselben,⁴⁾ ist eine ganz willkürliche Behauptung. Durch den Parallelismus zu *τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν* ist es veranlaßt, daß der Verfasser *τῶν ἀποστόλων ὑμῶν* statt eines einfachen *ἡμῶν* schrieb, und durch die Erwägung, daß das Recht, den Lesern eine *ἐντολή* aufzulegen, Petrus und seinen Genossen nicht an sich, sondern als Aposteln zustand.

Aber stimmt denn die als Inhaltsangabe der beiden Petrusbriefe hingestellte Bemerkung dieses Verses zu dem Inhalte zunächst des vorliegenden Briefes?

1) Dietlein.

2) Schott.

3) de Wette.

4) So Schott.

3,2 Das zweite Kapitel kann von vornherein nicht in Betracht kommen, da es von Anfang bis zu Ende nur Hinweis auf die Libertiner ist, die in die Gemeinde eindringen werden. Der Inhalt des ersten Kapitels ist aber eine Mahnung zu heiligem Wandel, deren Dringlichkeit der Verfasser begründete mit der ihm durch Augenzeugenschaft gewifs gewordenen prophetischen Verkündigung von des Herrn Zukunft, auf die auch die Leser sich getrost verlassen können. Diesen Abschnitt kann man mit Recht eine Erinnerung an die apostolische *ἐντολή* nennen; spricht doch der Apostel die Mahnungen nicht aus, ohne zu bemerken: *μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομινῆσκειν περὶ τούτων καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παραδοθείσῃ ἀληθείᾳ*. Aber eine Erinnerung, der Prophetenworte zu gedenken, kann man dieses Kapitel schwerlich nennen, wird doch des prophetischen Wortes nur ganz kurz mit der Bemerkung Erwähnung gethan, daß die Leser allen Grund haben, sich an dasselbe zu halten, um dadurch ihren Eifer in der Tugendübung zu entflammen. Diese Inkongruenz der Worte 3,2 mit dem Inhalt von Kapitel 1 muß um so mehr auffallen, als der Verfasser das *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν* an erster Stelle nennt. Dieselbe erklärt sich nur unter der Annahme, daß das, was in der V. 2 gegebenen Inhaltsangabe der beiden Briefe auf den zweiten nicht paßt, mit Beziehung auf den ersten gesagt sein wird. Das an erster Stelle genannte Gedenken an die prophetischen Offenbarungen von dem Kommen des Messias in Herrlichkeit wird gegenüber dem wesentlich ethischen Inhalt des zweiten Briefes, wie man vermuten muß, den eigentümlichen Charakter des ersten Briefes ausmachen. Daß derselbe dem zweiten nicht gleichartig sei, wird man vielleicht auch aus 1,12 ff. schliessen dürfen, wo der Verfasser die Dringlichkeit der eben gegebenen Ermahnung dadurch noch bekräftigt, daß er versichert, er werde die Leser beständig die übrige Zeit seines Lebens daran mahnen, ja dafür Sorge tragen, daß sie auch nach seinem Tode sich daran erinnern können. Wäre sein erster Brief desselben Inhalts gewesen wie der zweite, so würde er wohl schon dort auf denselben hingewiesen haben.

Pafst nun zu dieser Vorstellung von dem hier in Frage kommenden ersten Briefe das Bild des ersten kanonischen? Wiesinger bemerkt: »Dafs der erste Brief durchweg von der Hoffnung der Parusie getragen, diese Hoffnung aber auf das Zeugnis der Apostel und Propheten gegründet ist (1, 10 — 12), bedarf hier keines Nachweises.« Aber damit ist nicht festgestellt, dafs auf den ersten Brief passe, Petrus erwecke in demselben die Leser, sich an das Prophetenwort von der Zukunft Christi zu erinnern. Es findet sich kaum eine Wendung in dem Briefe, die dieser Beschreibung entspricht; gedacht wird des Prophetenwortes und der Parusie wohl, aber immer nur als einer den Lesern selbstverständlichen Voraussetzung für die Ermahnungen zu heiligem Wandel, die den ganzen Brief füllen. Es findet sich keine Erinnerung, die auch nur der 2 Petr. 1, 19 f. parallel wäre. Zum Überflufs charakterisiert der Verfasser des ersten Briefes den Inhalt seines Schreibens in einer Weise, die mit der Inhaltsangabe 2 Petr. 3, 1 f. nichts gemein hat, wenn er bemerkt 1 Petr. 5, 12: *διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογιζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ, εἰς ἣν στήτε.* So stimmt also auch die Charakteristik des ersten Briefes in der vorliegenden Stelle zu den im Verlaufe der Erklärung gemachten Beobachtungen, die dahin gehen, dafs der sogenannte zweite Petrus-Brief nicht an denselben Leserkreis gerichtet sei als der erste kanonische, vielmehr einen anderen im Kanon nicht aufbewahrten ersten Brief voraussetze. Dafs damit nicht zu viel aus V. 2 geschlossen ist, wird die Erklärung des Folgenden zeigen.

Mit inkorrektter Anwendung des Nominativs statt des Akkusativs schließt sich an den Satz, der den Gegenstand der beiden Petrusbriefe genannt hatte, die Näherbestimmung: *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαΐεται.* Der Leser Erinnerung an das prophetische Weissagungswort und den apostolischen Befehl sollte sich verbinden mit der Erkenntnis, dafs am Ende der Tage gewisse Leute auftreten werden. Diese Verbindung von

3,3 V. 3 mit dem Vorhergehenden ist so selbstverständlich — ganz entsprechend der Anknüpfung des Satzes *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία κτλ.* 1, 20 —, daß eine Verkennung derselben andere Gründe haben muß als solche, die sich aus der Betrachtung des Wortlautes ergeben. Anstatt nämlich den Anschluß des Partizips *γινώσκοντες* an den vorhergehenden Satz im Auge zu behalten, behauptet man¹⁾: »Das *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* ist als selbständiger Imperativsatz zu fassen, dessen Selbständigkeit sich auch durch die lose Anknüpfung des Partizips mit dem Nominativ bemerklich macht«, und übersetzt dementsprechend: »Und wisset vor allem dies, daß am Ende der Tage Spötter mit Spott auftreten werden.« Die außerordentliche Willkür dieser Erklärung und Übersetzung muß auf den ersten Blick einleuchten. Aus dem Nominativ *γινώσκοντες* ist doch nichts anderes zu schließen, als daß sich der Verfasser die indirekt durch den Infinitiv angegebene Mahnung der beiden Briefe als direkte Rede vorgestellt hat. Wie der Verfasser aber dazu gekommen sein sollte, den Gedanken: »und das sollt ihr wissen«, durch ein asyndetisch an das Vorhergehende sich anschließendes Partizip auszudrücken, ist schwer zu erklären. Und wäre es das auch nicht, was will man mit den beiden ersten Versen des dritten Kapitels anfangen, wenn mit V. 3 eine neue Ermahnung beginnt. Schott überschreibt dieselben: »Übergang zum zweiten Abschnitt.« Aber bedurfte es denn eines Übergangs von dem Hinweise auf die zukünftigen Libertiner zu der Weissagung von den Spöttern? Und wenn das, wie kann diesem Zwecke die Bemerkung dienen, daß der Verfasser in zwei Briefen die Leser erweckt habe zur Erinnerung an Prophetenweissagung und Apostelgebot?

Aber liegen denn Gründe vor, welche dazu zwingen könnten, jener selbstverständlichen Satzverknüpfung einen fernliegenden Sinn aufzudrängen? Mit vier Gründen operiert Wiesinger, von denen sich jedoch drei gegen die nicht ganz korrekte Fassung die-

1) Wiesinger, Reufs, Hofmann, Schott.

ser Stelle¹⁾ kehren, nach welcher *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* so ^{3,3} viel wie *ὅτι ἔλεγον ὑμῖν* sein und die Worte *ἐλεύσονται κτλ.* einleiten soll als einen Hauptpunkt der alttestamentlichen Prophetie und der apostolischen Weissagung. Nicht anders verbindet das *πρῶτον γινώσκοντες* das Folgende mit dem Vorhergehenden als wie 1, 20.²⁾ Die Erinnerung an die Verkündigung der Propheten und an den apostolischen Befehl verbindet sich mit der Erkenntnis dessen, was der mit *ὅτι* eingeleitete Satz bringt. Das eine wie das andere, die Erinnerung und die mit derselben verbundene Erkenntnis, ist das, was Petrus in seinen beiden Briefen den Lesern nahe gelegt hat.

Aber eben hiergegen kehrt sich Wiesingers letzter und wirklich beachtenswerter Grund, die Worte *ὅτι ἐλεύσονται κτλ.* seien nicht in dem Inhalte der beiden petrinischen Briefe nachzuweisen, wie doch der Zusammenhang mit V. 1 verlangen würde. Um dieser Bemerkung gerecht zu werden, müssen die fraglichen Worte erst noch etwas genauer ins Auge gefasst werden.

Sie lauten: *ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖνται κατὰ τὰς ιδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι καὶ λέγοντες Ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ;* die Zeugen, denen *ἐν ἐμπαιγμονῇ* fehlt, und die *ἐσχάτου* statt *ἐσχάτων* haben, bieten offenbar einen nach Jud. 18 geänderten Text. »Kommen werden in den letzten Tagen in Gespött Spötter.« Man ist gewohnt, dem Begriffe *ἐμπαῖνται* an dieser Stelle eine ganz bestimmte Beziehung zu geben, »übermütige Verhöhner alles dessen, was christliche Hoffnung ist«, und findet darin eine diesen Brief von dem des Judas unterscheidende Eigentümlichkeit:³⁾ »Die *ἐμπαῖνται* des Judas sind nach der gesamten Schilderung seines Briefes frivole Verächter alles Heiligen, hochmütige Frevler, die *יִצְיָר* des Alten Testaments; die petrinschen dagegen sind Spötter über die Parusie, deren Verheißung

1) de Wette-Brückner, Fronmüller.

2) Dietlein, Keil, auch wohl Huther, Bisping u. a.

3) Vgl. Schott, Weiss a. a. O. S. 257 f.

3,3 sie für nichtig halten.« Diese Ansicht hat etwas Verführerisches, da sich der Verfasser von V.4 an mit der Skepsis dieser Leute hinsichtlich der Parusie Christi und des Weltendes beschäftigt. Trotzdem ist sie als ganz kontextwidrig auf das entschiedenste zurückzuweisen.

Nicht danach ist der Begriff *ἐμπαῖνται* zu bestimmen, was im Folgenden als Ausführung eines zweiten Attributes der *ἐμπαῖνται* ausgesprochen wird, *καὶ λέγοντες κτλ.* Vielmehr sind beide Attribute: *κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι καὶ λέγοντες κτλ.*, ins Auge zu fassen, und es ist nach dem Verhältnisse der so charakterisierten Leute zu der Bemerkung in V.2 zu fragen. Wenn von den *ἐμπαῖνται* zuerst ausgesagt wird, daß sie ein Leben führen, für das kein anderes Gesetz maßgebend ist als das ihrer Begierde, so werden sie dadurch zunächst als Libertiner hingestellt. An diese Aussage schließt sich dann eine Bemerkung nicht sowohl über ihren Wandel als über ihr Reden: die Weissagung der Parusie stellen sie in Frage. Man hat nun wohl behauptet, jenes erste Attribut passe gar nicht in den Zusammenhang, sondern erkläre sich nur als ziemlich gedankenlose Herübernahme einer in der Judas-Parallele passend stehenden Wendung. Dann war es allerdings leicht zu behaupten, *ἐμπαῖνται* seien solche Leute, die über die Parusie spotten. Aber jene Behauptung hat zu ihrer Voraussetzung das, was sie erst beweisen sollte, daß nämlich *ἐμπαῖνται* hier im Unterschiede von Judas Spötter über die Parusie bezeichne; daraus folge die Unangemessenheit des ersten Attributes in diesem Zusammenhange. Man darf diese Behauptungen um so getroster auf sich beruhen lassen, als die Beziehungen der beiden Attribute von *ἐμπαῖνται* zu der Bemerkung in V.2 in die Augen springen. Wenn die *ἐμπαῖνται* ein Leben nach ihren Lüsten führen, so bilden sie damit den Gegensatz zu denen, welche sich an die *ἐντολὴ τῶν ἀποστόλων* halten, und wenn sie ihre skeptischen Bemerkungen über die Parusie machen, zu denen, welche gedenken an die *προειρημένα ῥήματα ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν*. Freilich, wenn man unter der *ἐντολή* V.2 die Weissagungsreden Jesu versteht, so ist damit jene offen-

bare Korrespondenz zwischen dem Objekt von *μνησθῆναι* und den 3,3 Attributen von *ἐμπαῖνται* gestört und die Auffassung von *ἐμπαῖνται* als Spötter über die Parusie und die Behauptung von der Unangemessenheit des ersten Attributes nahegelegt. Die Unrichtigkeit jener Erklärung ist jedoch neuerdings ziemlich allgemein anerkannt. Mit der Erinnerung an die prophetischen Zukunftsbilder und die apostolische Satzung für einen gerechten Wandel soll sich die Erkenntnis verbinden, daß am Ende der Tage solche kommen werden, die das eine wie das andere verwerfen; wenn diese den Namen *ἐμπαῖνται* erhalten, so ist die *ἐμπαιγμονή* derselben eine solche, die sich auf alles Heilige bezieht, auf die *ἀγία ἐντολή* nicht minder als auf die Gegenstände des Glaubens und der Hoffnung. Das ist die allein kontextgemäße Erklärung, an der der Umstand doch wohl nichts ändern kann, daß der Verfasser im weiteren Verlaufe seines Schreibens die Stellung dieser Libertiner zu den eschatologischen Fragen besonders ins Auge faßt.

Daß die Leser auf das Kommen dieser Leute gefaßt sein sollen, bezeichnet Petrus, ebenso wie die Erinnerung an Prophetenwort und Apostelgebot, als den Gegenstand seiner beiden Briefe. Gegen diesen unmißverständlichen Sinn des vorliegenden Zusammenhangs richtet nun, wie oben bemerkt, Wiesinger den höchst beachtenswerten Einwand, die Worte *ὅτι ἐλεύσονται κτλ.* seien nicht in dem Inhalte der beiden petrinischen Briefe nachzuweisen.

Allerdings auf den zweiten Brief trifft seine Bemerkung nur halb zu. Das ganze zweite Kapitel ist doch nichts anderes als der Hinweis darauf, daß Leute in die Gemeinde eindringen werden, die ein Leben nach ihren Begierden führen, und wenn deren Frevel in Kürze charakterisiert wird durch die Worte: *ἐν ἐπιθυμίᾳ μαθοῦ πορευόμενοι καὶ κυριότητος καταφρονοῦντες* (2, 10), so erhellt daraus, daß die c. 2 geschilderten mit nicht geringerem Rechte als die Libertiner des Judasbriefes *ἐμπαῖνται* genannt werden können.¹⁾ Die *ἐμπαῖνται* des dritten

1) Vgl. Ewald: »Um aber von dieser Allgemeinheit (3, 2) sogleich am nächsten zur Sache einzuleiten, bahnen die Worte: »dies vor allem

3,3 Kapitels werden mithin von dem Verfasser des Briefes ausdrücklich bezeichnet als diejenigen, von denen in c. 2 die Rede war,¹⁾ so daß die Behauptung, in Kapitel 3 wende sich Petrus zu einer neuen Klasse von Irrlehrern²⁾, den Wortlaut direkt gegen sich hat. Überdies dürfte bei dieser Gelegenheit auch daran erinnert werden, wie wenig die Behauptung, Petrus mache die praktischen Libertiner des Judasbriefes zu theoretischen *ψευδοδιδάσκαλοι* — die auf einer falschen Erklärung von 2, 1 beruht —, mit seiner eigenen Charakteristik derselben in c. 2 und in den zusammenfassenden Worten: *κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορεύμενοι*, stimmt.

So bestimmt aber die *ἐμπαῖκται* nach seiten des ersten Attributes in diesem Briefe nachzuweisen sind, ebenso wenig nach seiten des zweiten; vielmehr knüpft sich erst daran eine gleichsam nachträgliche Besprechung der eschatologischen Skepsis dieser Leute. Diese Thatsache berührt sich in auffallender Weise mit dem, was oben zu V. 2 bemerkt werden mußte. Eine Mahnung, *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ρημάτων ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν*, war weder in c. 2 noch in c. 1 zu entdecken. Wie der Verfasser zuerst zu einem heiligen Wandel ermahnt, hat er die Leser dann vor solchen gewarnt, die mit Künsten der Verführung eindringen werden, um die Glieder der Gemeinde zu Abtrünnigen von der *αὐτοῖς παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή* zu machen. Mußte aber oben geurteilt werden, daß der Hinweis auf das Prophetenwort in dem ersten Briefe stattgefunden haben werde, so wird man dem entsprechend sagen, daß auch der Hinweis auf die Leugner der Parusie in dem ersten Briefe ausgeführt gewesen sei.

Das stimmt nun freilich mit dem ersten kanonischen Briefe durchaus nicht; darin ist Wiesinger unbedingt recht zu geben. Ja, in demselben findet sich überhaupt nicht der Hinweis auf

erkennend, daß zu den letzten Zeiten unter Gespötte — laut so wie wir c. 2 sahen spottend — Spötter kommen werden, die nach ihren eigenen Begierden dahinfahren«, den Übergang.»

1) de Wette-Br., Huther.

2) Wiesinger, Hofmann u. a.

Libertiner, die in die Gemeinden eindringen werden. Spricht das 3,3 aber der Verfasser hier ganz unmißverständlich als Inhalt seines ersten Briefes aus, so ist damit endgültig entschieden, daß der erste Brief, von dem er spricht, nicht der erste kanonische sein kann. Der Brief, von dem er hier redet, als an denselben Leserkreis wie der vorliegende gerichtet, muß ganz vorwiegend eschatologischen Inhalts gewesen sein, ein Hinweis auf die prophetische Weissagung von der Zukunft des Messias und auf solche, die, wie zur Zeit Noahs und vor dem Untergange Sodoms, das weissagende Wort verlachten.¹⁾ Ob von diesem in den Kanon nicht aufgenommenen petrinischen Briefe noch Spuren vorhanden sind, wird weiter unten erörtert werden.

Die skeptische Rede der *ἐμπαῖνται* lautet: *Ποῦ ἐστὶν 3,4 ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ*; Die in dieser Frage liegende Negation hat zu ihrer Voraussetzung die Annahme, daß die *ἐπαγγελία* bereits verwirklicht sein müßte. Solche Erwartung konnte gegenüber der alttestamentlichen Weissagung, auf die man *ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ* wohl bezog,²⁾ nicht statthaben, da diese über die Zeit der Erscheinung des Messias *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* keine deutliche Auskunft giebt, wohl aber gegenüber dem selbstverständlich an die Propheten sich anlehnenden Weissagungsworte des Herrn, dessen Erfüllung die erste christliche Generation zu erleben hoffte, entsprechend dem Worte: *οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.*³⁾ Wenn dieses Geschlecht wegzusterben anfang, so konnte im Sinne einer Leugnung der Parusie die Frage aufgeworfen werden: »Wo ist die Verheißung seiner Zukunft?«, bei der übrigens das *αὐτοῦ* die Unehreerbietigkeit der Redenden gegen Christus nicht ausdrücken muß,⁴⁾ zumal da der fragliche Satz aus einem anderen Zusammenhange stammt, der das *Χριστός* geboten haben kann, worauf sich *αὐτοῖ* bezieht.

1) Vgl. Matth. 24, 37 ff. Luk. 17, 26 ff.

2) Huther u. a.

3) Matth. 24, 34.

4) So Gerhard, Wiesinger, Hofmann.

3,4

Der an diese Frage sich anschließende Satz gehört noch der Spötterrede an, und da er als eine Begründung resp. Erläuterung der Frage auftritt, so liegt es nahe zu erwarten, er werde auf das Ereignis hinweisen, welches den Spöttern gleichsam die Berechtigung geben konnte zu ihrer zweifelnden Frage, das Hinwegsterben der Christen, welche die Parusie zu erleben gehofft hatten. Bei der hergebrachten Konstruktion dieses Satzes geht diese Erwartung nicht ganz in Erfüllung. Man liest: *ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*. Der Hauptsatz: »alles bleibt so«, ist von zwei zeitlichen Näherbestimmungen umgeben: »seit die Väter entschlafen sind« und »von Anfang der Schöpfung.« Dieses Verhältnis hat es mit sich gebracht, daß man unter *οἱ πατέρες* die Ahnherren des Menschengeschlechtes verstand. Aber gegen den so erklärten Satz erheben sich doch sehr gewichtige Bedenken. Zunächst ist es unklar, weshalb denn der Zeitpunkt, seit wann alles so bleibt, zweimal genannt wird. Dazu kommt, daß die Bestimmungen »seit dem Tode der ersten Menschen« und »seit Anfang der Schöpfung« nicht zusammenfallen. Überhaupt aber begreift man nicht, weshalb des Todes der ersten Menschen gedacht wird. Endlich ist der so aufgefaßte Satz gar keine Begründung der vorangehenden Frage. Denn daß die Ahnherren des Menschengeschlechtes entschlafen sind, ohne die Parusie zu erleben, kann doch nicht für die Nichtigkeit der Verheißung geltend gemacht werden, und ebensowenig, daß seit der Urzeit alles beim alten bleibe. Vielmehr mußte eines Ereignisses gedacht sein, dessen Eintritt den Eintritt der Parusie fordert.

Zum Teil dieselben Gründe sind geltend zu machen gegen die Auffassung, welche *οἱ πατέρες* von den Vätern des jüdischen Volkes versteht, denen die Verheißung gegeben sei.¹⁾ Nur entsteht hierbei noch eine neue Schwierigkeit daraus, daß der Hauptsatz nun zwei ganz verschiedene Zeitbestimmungen neben sich hat. Letzteres gilt auch von der Erklärung, welche *οἱ πατέρες* auf die erste

1) Wiesinger.

christliche Generation bezieht. Man weiß dieser Schwierigkeit 3,4 nicht anders zu begegnen, als mit der Annahme, der Verfasser habe sich ungenau ausgedrückt; er habe eigentlich sagen wollen: »Seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles wie es ist; von Anfang der Schöpfung an bleibt es;«¹⁾ oder: »Seitdem die Väter entschlafen sind, hat sich nichts geändert, ist die Verheißung nicht erfüllt worden, ein Zeichen, daß alles so bleibt, wie es seit der Schöpfung ist.«²⁾ Hofmann sträubt sich noch etwas gegen dieses Bekenntnis, das allerdings die beste Kritik der hergebrachten unhaltbaren Erklärung des vorliegenden Verses ist. Aber seine Einwendung kehrt sich nur gegen die zuerst angeführte Umschreibung des Gedankens, nicht gegen die zweite. Darin hat er recht, daß die Worte: »alles bleibt so von Anfang der Schöpfung«, nicht genügen zur Begründung der Frage; aber was kann dann den Verfasser veranlassen, zu den Worten: »seit dem Tode der Väter bleibt alles so«, noch die Worte ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως hinzuzufügen?

Die Annahme einer unangemessenen Ausdrucksweise hat immer etwas Bedenkliches. Hier würde dieselbe aber noch nicht einmal die anerkannten Schwierigkeiten hinwegräumen. Der Satz, den nach Huthers u. a. Meinung der Verfasser auf die Frage eigentlich folgen lassen wollte, »seit dem Tode der Väter hat sich die Verheißung nicht erfüllt«, wäre gar keine Begründung jenes Zweifels am Eintritt der Parusie. Nicht das müßte der Verfasser sagen, daß es nach dem Tode der Väter nicht anders geworden ist, sondern, daß die Väter entschlafen sind, ohne daß sie die Erfüllung der Verheißung von Christi Parusie erlebt haben.

Dieser Gedanke ist nun aber wirklich in den vorliegenden Worten ausgedrückt. Man übersetzt ἀφ' ἧς durch »seitdem«, indem man ἡμέρας hinzu ergänzt. Aber weshalb läßt man es nicht abhängig sein von dem unmittelbar vorhergehenden τῆς παρουσίας αὐτοῦ, wie den Satz Act. 1, 25: ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας,

1) de Wette, Wiesinger.

2) Huther.

3,4 von dem vorhergehenden: *τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς?* *ἀπό* wäre dann in der gewöhnlichen Bedeutung der Trennung von etwas gebraucht und *κοιμᾶσθαι ἀπὸ τῆς παρουσίας* ein knapper Ausdruck wie *ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* Röm. 9, 3, *ἀποθνήσκειν ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου* Kol. 2, 20, *φθείρεσθαι ἀπὸ τῆς ἀπλότητος* 2 Kor. 11, 3. Die Väter sind entschlafen von der Parusie weg, ihr Tod hat sie der Parusie entzogen. Dieser Satz ist eine genügende Begründung der Frage: Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? Sie ist nichtig, da die Väter hinweggenommen sind, ohne sie zu erleben. Wenn sich an diese Begründung die Worte *πάντα — κτίσεως* anschließen, so bringen dieselben keine Ergänzung der Begründung, die im Vorhergehenden schon in genügender Weise gegeben ist, und die sie, wie bereits oben bemerkt, zu geben gar nicht im stande sind. Sie bilden vielmehr einen neuen Satz, der asyndetisch neben das Vorhergehende tritt, als eine sichere Behauptung, die eine Folge ist ihres Zweifels an der Parusie: »Alles bleibt so, wie es ist von Anfang der Schöpfung an.«

Auf diese Weise heben sich alle Schwierigkeiten dieser Stelle an sich. Indes hat man gemeint,¹⁾ bei Beziehung von *οἱ πατέρες* auf die Christen werde der Brief in das nachapostolische Zeitalter versetzt. Das wäre nun allerdings kein Grund gegen die Richtigkeit der gegebenen Erklärung, da der apostolische Ursprung dieses Briefes doch wahrlich nicht so ohne weiteres vorausgesetzt werden darf. Jenen Einwand gegen *οἱ πατέρες* als Bezeichnung der ersten christlichen Generation wird man mit der Bemerkung nicht beseitigen können, daß der Verfasser ja von den Spöttern als von einer zukünftigen Erscheinung rede, deren Hinweis auf das Entschlafensein der ersten christlichen Generation also keinen Schluss zulasse auf die Abfassungszeit dieses Briefes. Denn nach durch keine Künste der Sophistik aus den neutestamentlichen Schriften wegzudeutender Annahme sollte die Parusie von der ersten christlichen Generation erlebt werden. Läge hier deshalb eine Weis-

1) Wiesinger.

sagung vor von dem Auftreten solcher Leute, die, in ferner 3,4 Zukunft lebend, auf eine oder mehrere Generationen zurückblicken würden, welche die Parusie vergeblich zu erleben gehofft hätten, so hätte der Verfasser sich damit zweifellos als einen Mann kundgegeben, dem die urchristliche Anschauung von dem Eintritte der Parusie abhanden gekommen war. Dem widerspricht nun aber schon das, daß der Verfasser voraussetzt, die Leser des Briefes würden das Auftreten der ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν kommenden ἐμπαῖνται erleben; was würde er sonst vor ihnen warnen? Nicht minder aber der Ausdruck der vorliegenden Stelle. Es ist ebenso verkehrt in οἱ πατέρες eine Bezeichnung der ersten christlichen Generation zu sehen,¹⁾ als, noch allgemeiner, »die Vorfahren, auf welche die Christenheit als auf ihre Ahnen zurückblickt.«²⁾ In dem Munde derer, die angeblich mit unehrerbietigem Ausdrucke Christi Erscheinung ἡ παρουσία αὐτοῦ nennen, soll man die fromme Wendung finden, nach welcher sie die Ahnen der Christenheit — von der sie sich doch losgesagt haben — πατέρες nennen? Mit Recht hat Wiesinger auf das Befremdliche dieses Ausdrucks im Munde der Spötter aufmerksam gemacht. Wenn die ἐμπαῖνται von Vätern reden, so denken sie dabei sicher nicht an die geistlichen Väter der Gemeinde, sondern an ihre eigenen natürlichen Väter, die Christi Parusie zu erleben hofften und in ihrer Hoffnung getäuscht wurden. So haben schon mehrere Minuskeln sowie die syrischen und ägyptischen Übersetzer diese Worte verstanden, wenn man nicht vielleicht gar urteilen muß, das ἡμῶν, welches sie als hinter οἱ πατέρες stehend bezeugen, sei ursprünglich und infolge Mißverständnisses dieser Stelle, durch falsche Konstruktion derselben veranlaßt, gestrichen. Wenn bereits zur Zeit der Abfassung des ersten Thessalonicherbriefes das Wegsterben der Christen vor der Parusie eine Erregung hervorrief, so ist dieselbe selbstverständlich nicht geringer geworden, je länger die Parusie ausblieb, und je mehr sich die Reihen der Alten zu lichten

1) de Wette, Thiersch u. a.

2) Hofmann, Huther, Keil.

3,4 anfangen. Sie wurde Anlaß zu der skeptischen Frage: »Wo ist die Verheißung der Zukunft?«

So verweist der richtig gedeutete Ausdruck *οἱ πατέρες* diesen Brief keineswegs aus dem apostolischen Zeitalter hinaus, sondern nur dem Ende desselben zu. Jede kontextwidrige Erweiterung des *οἱ πατέρες* über sämtliche Väter in der Christenheit ist nicht bloß an sich widersinnig, sondern auch deshalb zu verwerfen, weil die Kraft der Begründung, die in den Worten *ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν* liegt, nicht davon abhängt, ob viele oder wenige Väter vor der Parusie hinweggestorben sind. Mochten es ganz wenige sein, die, ohne die Hoffnung der Christenheit erfüllt zu sehen, weggestorben waren, so konnte sich auf diese Thatsache schon der Zweifel an dem Eintritt der Parusie gründen. Somit lag auch nicht der geringste Anlaß vor, dem *οἱ πατέρες* noch eine Näherbestimmung zu geben.

3,5 Nicht an das Wort, das den Zweifel an der Parusie Christi ausspricht, schließt sich die weitere Ausführung des Verfassers an, sondern an die aus jenem Zweifel hervorgewachsene Weltanschauung: *πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*. Daß überhaupt noch eine derartige Ausführung kommt, anstatt daß der Verfasser aus dem Hinweis auf den Inhalt seiner beiden Briefe mahnende Schlüsse zieht, wie die sind, welche sich von V. 14 an finden, kann kaum auffallen. Je wichtiger es dem Verfasser war, vor den Zweiflern an der Parusie zu warnen, um so begreiflicher ist es, daß er sich nicht darauf beschränkt, die Leser daran zu erinnern, daß er in seinem ersten Briefe auf diesen Frevel hingewiesen habe, sondern daß er auch in dem vorliegenden Briefe, der nicht von dieser Sünde der *ἐμπαῦται* gehandelt hat, noch anhangsweise die Verkehrtheit dieser Spötter, wenigstens nach der einen Seite hin, ins Licht stellt.

Wenn der Verfasser seine an die Behauptung: *πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*, anknüpfende Ausführung mit *γὰρ* anschließt, so tritt dieselbe damit auf als Erklärung davon, wie es zu solcher Behauptung kommen könne. Deshalb kommt es

dazu, weil denjenigen, die solches behaupten, das verborgen ist, 3,5 was in dem mit *ὅτι* eingeleiteten Satze berichtet wird. So die Worte *λανθάνει αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας* zu erklären, stößt indes auf den Widerspruch mancher Exegeten, welche die fraglichen Worte übersetzen durch: »Geflissentlich nämlich verhehlen sie sich, daß u. s. w.«, welche also *τοῦτο* nicht mit *θέλοντας*, sondern mit *λανθάνει* verbinden und es sich nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende beziehen lassen.¹⁾ Welche Gründe hat man für diese Erklärung, gegen welche die Wortstellung so augenscheinlich spricht, sofern man *τοῦτο* neben *λανθάνει* und vor *ὅτι* stehend erwarten müßte, während es von ersterem durch *αὐτούς*, von letzterem durch *θέλοντας* getrennt ist? Daß *θέλειν* im Sinne von eigenwilliger, eines objektiven Grundes entbehrender Behauptung gebraucht werden könne, hat jetzt auch Hofmann zugegeben. Die Analogie von V. 8: *ἐν δὲ τούτῳ μὴ λανθανέτω ὑμᾶς*, auf die man sich beruft für die Meinung, das *λανθάνειν* in V. 5 sei ein selbstverschuldetes, beweist das gerade Gegenteil, wie die Erklärung dieser Stelle zeigen wird. Die Behauptung, die Rede werde durch die Verbindung des *τοῦτο* mit *λανθάνει* kraftvoller, ist ein Geschmacksurteil, das ich nicht zu teilen vermag, das übrigens, selbst wenn es richtig wäre, gar nichts beweisen würde. Hofmann meint, wenn die Behauptung der Spötter als Sache ihrer Willkür hingestellt würde, das Verborgenbleiben des Sintflutgerichtes dagegen als etwas, das ihnen begegne, so wäre ersteres eine überflüssige, letzteres eine zweckwidrige Bemerkung. Allein doch nur unter der Voraussetzung, daß die Spötter wirklich um die Sintflut als um eine Thatsache wüßten, deren Vergessen eine Sache ihrer religiösen Skepsis wäre. Aber daß diese Voraussetzung unrichtig ist, legt doch schon die Wahl des Ausdrucks *λανθάνειν* nahe, was eine Bezeichnung ist von solchem, das jemandem widerfährt, und nicht von solchem, das jemand thut. Ferner erscheinen die Libertiner, die in die judenchristliche Gemeinde eindringen werden, durchaus als heidenchristlichen

1) Brückner, Wiesinger, Hofmann.

3,5 Ursprunges; vgl. besonders noch die Bemerkungen zu V. 15 f. Daß solche von der biblischen Thatsache der Sintflut Bescheid hätten, kann man wohl annehmen für die Zeiten, wo das jüdische Alte Testament als heiliger Besitz in die Heidenchristenheit übergegangen war, nicht aber so ohne weiteres für die Zeit, in welcher dieser Brief geschrieben sein will, zumal da nach 1, 16 die Libertiner die auf das prophetische Wort des Alten Testamentes sich gründende Hoffnung von der Parusie Christi bezeichnen als auf erdichtete Mythen sich stützend. Das zeugt von einer Stellung zum Alten Testamente, die es nicht gerade wahrscheinlich macht, daß die Libertiner die Erzählungen desselben genau sollten gekannt haben. Mochten sie immer von der großen Flut etwas gehört haben, sie dachten darüber, wie man unter den Griechen überhaupt über die unter den Völkern kursierenden Berichte von der grauen Vorzeit dachte, als über Fabeln, an deren idealer Wahrheit man sich freuen mochte, ohne von der Wirklichkeit der betreffenden Ereignisse überzeugt zu sein. — Unter solchen Voraussetzungen würde es verkehrt sein, die Nichtbeachtung der Sintflut als absichtliches Vergessen hinzustellen. Andererseits aber ist es nichts weniger als überflüssig, die Behauptung *πάντα — κτίσεως* als Äußerung grundloser Willkür hinzustellen. Denn das Ausbleiben der Parusie treibt nicht zu dieser Annahme, die ihren Grund vielmehr in dem unsittlichen Wesen der *ἐμπαῖνται* hat. — Mit größerem Rechte könnte man für die Verbindung des *τοῦτο* mit *λανθάνει* unter Annahme der oben zurückgewiesenen Konstruktion der Sätze *ἀφ' ἧς γάρ — κτίσεως* sagen, die Begründung der Frage: »Wo ist die Verheißung seiner Zukunft«, durch den Hinweis auf die Thatsache, daß es seit dem Tode der Väter nicht anders geworden sei auf Erden, als es immer war, könne doch keine willkürliche, jedes objektiven Grundes entbehrende Behauptung genannt werden. Aber freilich, da jene Konstruktion der vorhergehenden Sätze als unmöglich erwiesen ist, wird es auch wohl bei der Behauptung, das zusammengehörige *τοῦτο θέλοντας* blicke auf die Behauptung: »Alles bleibt so von Anfang der Schöpfung«, zurück, bleiben müssen.

Die Behauptung, der Verfasser widerlege die Worte: »Alles 3,5 bleibt so von Anfang der Schöpfung«, durch den Hinweis auf das Gericht der Sintflut, ist nicht genau. Vielmehr berichtet der mit *ὅτι* eingeleitete Satz ganz etwas anderes: *οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστίωσα τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ*. Man sagt allerdings, Petrus versichere hiermit den Spöttern gegenüber, welche auf den langen Bestand der uns umgebenden Welt Gewicht legen, daß schon lange vor der Sintflut ein Himmel und eine Erde bestanden habe.¹⁾ Aber in den fraglichen Worten wird ja gar nicht auf die Sintflut, von der erst in V. 6 die Rede ist, hingewiesen. Überdies soll nicht der Behauptung von dem langen Bestande der uns umgebenden Welt entgegengetreten werden, sondern der Behauptung, daß alles unverändert so bleibe von Anfang der Schöpfung an. Endlich aber beruht diese, wie fast alle Erklärungen dieser Stelle, auf einer unbegreiflichen Gleichgültigkeit der Erklärer der Wortstellung gegenüber. Am grellsten zeigt sich das bei de Wette, der so übersetzt: »daß ehemals ein Himmel und eine Erde war, welche aus Wasser und durch Wasser entstanden waren durch Gottes Wort.« Danach müßte Petrus so geschrieben haben: *ὅτι ἦσαν ἔκπαλαι οὐρανοὶ καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστίωσα τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ*. Die Verkehrtheit der Auffassung wird noch gesteigert dadurch, daß de Wette *ἐξ ὕδατος* auf das Entstehen der Erde, *δι' ὕδατος* auf das des Himmels bezieht. Die Korrektur aber von *συνεστίωσα* in das nur bei *ss** sich findende *συνεστίωτα* ist zu begreiflich, als daß man dieselbe als ursprüngliche Lesart betrachten oder auch nur mit Hort an den Rand stellen könnte, während die Lesart des *K* *συνεστίωσαι* wohl nur infolge eines durch das auf *A* folgende *T* veranlaßten Schreibfehlers entstanden ist, und die Umschreibung dieser Worte durch Augustin: »caeli erant olim, de aqua et per aquam constituti dei verbo«, nicht sowohl auf *συνεστίωτα*, als vielmehr auf ein falsches Verständnis des Textes zurückweist.

1) Keil.

3,5 Aber nicht blofs sind die Worte ἐξ ὕδατος — λόγῳ als zu γῇ allein gehörig zu betrachten, sondern ebenso kann ἐκπαλαι nur zu οὐρανοί gehören, andernfalls würde es mit ἦσαν vor οὐρανοί gestellt sein. »Die Himmel waren von alters her.« ἐκπαλαι, das hier nicht anders, wie 2,3 steht, wird von Gerhard richtig umschrieben mit: »iam inde a primo rerum omnium initio.« Dafs aber »der Himmel« und nicht »die Himmel« zu übersetzen sei, begründet man¹⁾ sehr ungenügend durch den Hinweis auf שָׁמַיִם, da doch die Ansicht des Judentums von mehreren Himmeln²⁾ den Verfassern des Neuen Testaments nicht unbekannt³⁾ und da 1,18 der Singular ἐξ οὐρανοῦ angewendet ist!

Neben den Satz, dafs die Himmel von alters her da waren, tritt eine Aussage über die Erde. Diese war nicht von Anfang an da, sondern machte einen Entstehungsprozeß durch. So nämlich ist συνεστῶσα, zu dem selbstverständlich ein ἦν zu ergänzen ist, zu umschreiben. Die Verbindung des Partizipiums mit εἶναι beschreibt den Zustand des Entstehens als einen andauernden. Dieser Prozeß wird näher bestimmt durch ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος, sowie durch das zum Ganzen gehörige und deshalb ans Ende gestellte τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ. Mit Recht bemerkt Hofmann: »συνίστασθαι ἐκ τινος kann heißen »sich aus etwas zusammensetzen.« Dafs es aber hier nicht so und mit ἐξ ὕδατος nicht der Stoff gemeint ist, aus welchem sich die Erde gebildet hat, ist so gewifs, als sich aus einem Stoffe nichts zusammensetzen kann. Da nun συνίστασθαι auch »entstehen, zu Bestand kommen« heisst, so wird ἐξ ὕδατος besagen, dafs jene Erde aus Wasser hervorgegangen und zu dem Bestande gekommen war, in dem sie sich befand.« Also so ist die Erde zu Bestand gekommen, dafs sie, die bereits geschaffen⁴⁾ im Schofsse der Wasser verborgen lag, aus denselben emportauchte. Wenn nun neben

1) Z. B. Huther.!

2) Die klassische Stelle hierfür ist Test. Levi c. 3.

3) Vgl. 2 Kor. 12, 2.

4) Gen. 1, 1 f. 6. f.

ἐξ ὕδατος noch δι' ὕδατος tritt, so bezieht man das auf denselben 3,5 Akt des Entstehungsprozesses der Erde. Hofmann bemerkt: »Aber auch δι' ὕδατος war die Erde zu dem Bestande gelangt, in dem sie sich befand; denn das Wasser war es, das sich schied nach oben und unten, und das Wasser war es, das sich zurückzog von dem Festen, so daß Land und Meer gesondert blieben.« Allein wozu denn diese ganz unnötige Näherbestimmung, durch welche die vorangehende Vorstellung des Auftauchens der Erde aus dem Wasser nur verwirrt wird? Nicht auf denselben Akt im Entstehungsprozesse der Erde kann sich δι' ὕδατος beziehen, sondern auf einen, der dem mit ἐξ ὕδατος angedeuteten folgt. Welcher das sei, kann nicht zweifelhaft sein. In dem zweiten Schöpfungsberichte Gen. 2 wird beschrieben, wie die Erde, ehe Gott hatte regnen lassen, eine vegetationslose Wüste gewesen sei. Nachdem dann aber der Boden getränkt war durch einen von der Erde aufsteigenden Nebel, habe Gott den Menschen gebildet und den Garten Eden gepflanzt. Die etwas dunkle Wendung von dem Nebel verstand man späterhin allgemein von den aus dem Meere aufsteigenden Dünsten, die als Regen vom Himmel herabflossen. Wenn man versuchte, die beiden Schöpfungsgeschichten Gen. 1 und 2 zusammenzuziehen, so mußte man diese Erzählung hinter das dritte Tagewerk stellen, also hinter den Abfluß des Wassers von der Erde. Das erkennt man schon aus dem Schöpfungsberichte in dem Buche der Jubiläen¹⁾: »Und am dritten Tage that er, wie er zu den Wassern sagte, daß sie sich verlaufen sollen von der Oberfläche der ganzen Erde weg an einen Ort und daß das Trockene erscheine. Und an jenem Tage schuf er ... allen Tau der Erde und den Samen, der gesät wird, nach seinen Arten und alles, was gegessen wird, und die fruchttragenden Bäume und die Waldbäume und den Garten Eden zur Lust.« Vgl. auch den Anfang des christlichen Adambuches des Morgenlandes: »Gott pflanzte den Garten am dritten Tage.«²⁾ Bei dieser Art der Kom-

1) Vgl. Ewalds Jahrbücher 1849, S. 234.

2) A. a. O. S. 13.

3,5 bination der beiden Schöpfungsgeschichten mußte man notwendigerweise dahin kommen, auf das Hervortreten der Erde aus dem Wasser das Befeuchtetwerden des Trocknen mit Regen und infolge davon das Entstehen der lebenden Wesen auf der Erde folgen zu lassen. Hierauf muß sich das dem ἐξ ὕδατος folgende δι' ὕδατος beziehen; hierzu paßt auch die Anwendung der Präposition διὰ.

Diesen Entwicklungsprozeß der bereits am ersten Tage geschaffenen Erde teilen die Himmel nicht, die von Anfang an da waren. Man könnte an letzterem Anstoß nehmen, da ja nach Gen. 1, 6 ff. der Himmel, von dem ebenso wie von der Erde V. 1 gesagt wird, daß er am Anfang geschaffen sei, am zweiten Tage vollendet wird. Aber in der späteren Anschauung, die bereits im Buche der Jubiläen vorliegt, machte man einen Unterschied zwischen der am zweiten Tage geschaffenen Feste und den Himmeln. Letztere sind ein Werk des ersten Tages: »Am ersten Tage schuf er die Himmel, welche oben sind, und die Erde und die Wasser und alle Geister, die vor ihm dienen« u. s. w.¹⁾. Dieser Überlieferung folgt offenbar der Verfasser dieses Briefes und teilt somit die Anschauung der Schule Schammais, die auf Grund von Gen. 1, 1 und des im Sinne von zuerst gefaßten לְפָנַי Ps. 102, 26 lehrte, der Himmel sei vor der Erde geschaffen, während auf Grund von Gen. 2, 4 die Schule Hillels das Entgegengesetzte behauptete. Wenn aber nach Bereschith rabba c. 1 R. Jochanan den Widerspruch dadurch ausglich, daß er lehrte, der Himmel sei zuerst geschaffen, die Erde aber zuerst vollendet, so sagt er damit das Gegenteil von der vorliegenden Bemerkung des Petrus aus.

Wenn nun der Verfasser zur Widerlegung der Behauptung, daß alles so bleibe, wie es von Anfang an gewesen, den Satz anführt: οὐρανοί — λόγῳ, so erhellt, wie derselbe ohne Hinblick auf das V. 6 erwähnte Ereignis der Sintflut seinen Zweck erreicht.

1) Desgleichen 4 Esra 6, 38 ff.: »o domine loquens locutus es ab initio creaturae in primo die dicens: fiat coelum et terra, et tuum verbum opus perfecit et die secundo iterum creasti spiritum firmamenti.«

Denn wenn von den am ersten Tage geschaffenen Himmeln und 3,5
Erde letztere einen Entwicklungsprozefs durchmachen mußte, ehe
sie das wurde, was sie werden sollte, so ist es mit jener Behaup-
tung der *ἐμπαῖνται* nichts. Sie können nur so sprechen, weil
sie nicht Bescheid wissen über den Anfang der Welt, noch —
und dazu geht der Verfasser nun über — über die Schicksale, die
sie im Verlaufe der Geschichte durchgemacht hat.

Die ganze Welt, Himmel und Erde, sind, von Wasser über- 3,6
flutet, untergegangen. Gegen diese Erklärung von *ὁ τότε κόσμος*
wendet sich mit vielen, besonders älteren Exegeten Hofmann, indem
er die fraglichen Worte auf die Welt der lebenden Wesen gedeutet
wissen will. Seine Berufung auf *ἀρχαῖος κόσμος* 2, 5 ist sehr
wenig glücklich, da der gleich darauf folgende Begriff *κόσμος*
ἀσεβῶν zeigt, daß *κόσμος* nicht die Menschen selbst, sondern
deren Wohnort bezeichnet. Dasselbe gilt von seiner Bemerkung:
»Wie sie sagen, es bleibt alles in seinem Bestande, in welchem
es ist von der Welt Beginn an, so ist es ihnen nicht sowohl um
die Schöpfung überhaupt, als um die Menschenwelt zu thun, daß
sie, einmal geschaffen, fort und fort so bestehen bleibt.« Dann
hätte Petrus in V. 5 nicht auf Himmel und Erde, sondern auf die
Menschen hinweisen müssen. Aber auch seine Einwendungen gegen
die Auffassung von *ὁ τότε κόσμος* als Bezeichnung von Him-
mel und Erde sind ungenügend. Zunächst meint er, dazu passe
der Begriff *ἀπώλετο* nicht, der nur einen Untergang bezeichnen
könne, bei dem es sein Verbleiben habe, und nicht eine blofse Ver-
änderung und Umgestaltung oder auch Verderbung. Hiergegen
genügt ein Hinweis auf folgende Stelle der griechischen Fragmente
des Buches Henoch¹⁾: *πορεύου πρὸς τὸν Νῶε καὶ εἰπὸν αὐτῷ*
τῷ ἐμῷ ὀνόματι· κρύψον σεαυτὸν καὶ δήλωσον αὐτῷ τέλος
ἐπερχόμενον, ὅτι ἡ γῆ ἀπόλλυται πᾶσα. Ferner bemerkt
Hofmann, vom Himmel könne doch nicht gesagt sein, er sei über-
flutet worden. Von einer Überflutung der ganzen Welt, nicht
blofs der Erde, redet auch das Buch der Jubiläen²⁾: »Und Gott

1) Vgl. Dillmann, Buch Henoch 84. 2) a. a. O. S. 243.

3,6 öffnete 7 Schleusen des Himmels, daß sie Wasser vom Himmel auf die Erde herabließen 40 Tage und 40 Nächte lang. Und auch die Quellen des Abgrundes ließen Wasser herauf, bis daß die ganze Welt (âlam) voll war von Wasser. Und es wuchsen die Wasser auf der Erde« u. s. w. Nach Bereschith rabba zu 7, 4 erklärte R. Berachja die Worte »Und ich vertilge jegliches Wesen« von allem Seienden, R. Abun von der bewohnten Erde (יְקֻמִּינִי, οἰκουμένη). Ganz besonders wichtig ist in dieser Beziehung das Hen. 83 berichtete Traumgesicht über die Sintflut. Da heist es V. 3—5: »Ich hatte mich niedergelegt im Hause meines Großvaters Malâlêl, da sahe ich im Gesicht, wie der Himmel gesenkt wurde und schwand und zur Erde niederfiel. Und da er auf die Erde niederfiel, sahe ich die Erde, wie sie verschlungen wurde in einer großen Tiefe, und Berge auf Berge niederhingen, und Hügel auf Hügel niedersanken, und hohe Bäume abgerissen wurden von ihren Stämmen und hinabstürzten und in der Tiefe versanken. Und darüber fiel eine Rede in meinen Mund, und ich begann zu schreien und sprach: Untergegangen ist die Erde!« Man sieht aus dieser Stelle aufs deutlichste, wie man auch von einer Überflutung des Himmels sprechen konnte. Das Gericht der Sintflut ist ebenso wie das des Feuers als eine Vernichtung des ganzen κόσμος gedacht, wie auch aus Josephus, Ant. I, 2, 3 erhellt: προειρηκότος ἀφανισμὸν (!) Ἀδάμου τῶν ὄλων ἔσεσθαι, τὸν μὲν κατ' ἰσχὺν πυρὸς, τὸν ἕτερον δὲ κατὰ βίαν καὶ πληθὺν ὕδατος.

Anders wie bei Henoch wird dieselbe Ansicht in den Sibyllinen zur Anschauung gebracht:

Ἦν γὰρ ἐπέλθῃ τοῦτο Θεοῦ κατακλύσμιον ὕδωρ,
Πλεύσει γῆ, πλεύσουσιν ὄρη, πλεύσει δὲ καὶ αἰθήρ,
Ἦδωρ ἔσται ἅπαντα, καὶ ὕδασιν πάντ' ἀπολεῖται,
Στήσονται δ' ἄνεμοι, καὶ δεύτερος ἔσεται αἰὼν.¹⁾

Dem entspricht es, daß derselbe Ausdruck, welcher Matth. 19, 28 gebraucht wird für die Welterneuerung durch Feuer, παλιγγε-

1) Vgl. z. B. Fabricius, cod. pseudep. I, 238.

νεσία, 1 Clem. 9, 4 auf den Erfolg der Sintflut angewandt wird: 3,6 *Νῶε πιστὸς εὗρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγε-νεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν*, was Hofmann doch schwerlich wird auf die Welt der lebenden Wesen anwenden können. Diese Voraussetzungen liegen auch der Ausdrucksweise dieses Briefes in *ἀρχαῖος κόσμος* und *ὁ τότε κόσμος* zu Grunde. Nach der Sintflut war, wie es nach dem letzten Feuerbrande der Fall sein wird, *καινοὶ οὐρανοὶ καὶ καινὴ γῆ* vorhanden. Darauf weist auch unmißverständlich *οἱ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ* V. 7 als Gegensatz zu *ὁ τότε κόσμος* hin. Hofmann will das freilich nicht recht haben. Er sagt: »Es (*νῦν*) bildet einen Gegensatz gegen Himmel und Erde in ihrem der Sintflut vorangegangenen Bestande, in welchem sie gedient haben, die Menschenwelt zu vertilgen. Dem gegenüber wird von ihnen ausgesagt, worauf es mit ihnen in ihrem gegenwärtigen Bestande, welcher die Fortsetzung von jenem ist, abgesehen sei. Durch Gottes, also durch dessen Wort, durch dessen Wort sie damals von lange her bestanden, sind sie für Feuer aufgespart.« Dieser Gedanke müßte so ausgedrückt sein: *νῦν δὲ οὐρανοὶ καὶ γῆ*, nicht aber: *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ γῆ*. Überdies beruht diese Bemerkung auf einer verkehrten Deutung der Worte: *δι' ὧν*.

Hofmann bezieht dieselben mit vielen anderen Exegeten auf *οὐρανοὶ καὶ γῆ*. Aber wie fernliegend ist das doch, da Himmel und Erde im Vorhergehenden nicht nebeneinander stehen als Nomina, von denen die gleiche Aussage gemacht wird, sondern als Subjekte zweier, ganz Verschiedenes aussagender Sätze. Ferner aber wäre es sehr dunkel und, wie Brückner richtig bemerkt, gekünstelt ausgedrückt, wenn in *δι' ὧν* das liegen sollte, daß Himmel und Erde durch das Herabstürzen und Emporsteigen ihrer Wasser bewirkten, daß die Welt unterging. Endlich aber reimt sich mit dieser Erklärung *ὁ τότε κόσμος* als Bezeichnung der ganzen Welt nicht, da Himmel und Erde sich nicht selbst umgebracht haben. Aber ebensowenig kann man *δι' ὧν* durch »qua de causa« erklären,¹⁾

1) So Beza und Grotius.

3,6 was es nicht bedeuten kann, noch durch »während dessen«,¹⁾ was in diesem Zusammenhange keinen Sinn hat. Auch ist Hofmann zuzustimmen, wenn er sagt, *δι' ὧν* könne sich nicht beziehen auf das Wasser und das Wort Gottes, die ja nicht zwei nebeneinander liegende Dinge seien, welche zusammenwirkten; auch nicht auf den doppelten Umstand, daß die Erde aus Wasser hervor und durch Wasser zu ihrem Bestande gekommen ist. Aber wenn oben richtig geurteilt ist, die Beziehung von *ἐξ ὕδατος* und *δι' ὕδατος* auf denselben Vorgang sei verkehrt, vielmehr beziehen sich die Ausdrücke auf verschiedene Akte des Schöpfungsprozesses, so kann sich *δι' ὧν* sehr wohl auf *ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος* beziehen, da dieses verschiedene Wasser sind, die der Tiefe und der Höhe. Durch eben diese ist die Welt vernichtet nach Gen. 7, 11: »An diesem Tage brachen auf alle Quellen der großen Urflut und thaten sich auf die Schleusen des Himmels.«

So ist der *ἀρχαῖος κόσμος*, der erst in allmählicher Entwicklung zu stande gekommen ist, durch die Sintflut vernichtet. Himmel und Erde, die jetzt da sind, sind andere als die am Anfang geschaffen wurden. Wie thöricht ist mithin das Wort der *ἐμπαῖνται: πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως!*

3,7 Nach solcher Widerlegung kann der Verfasser mit Bestimmtheit die Behauptung aussprechen: *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησσυρισμένοι εἰσὶν πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.* Schon in den Handschriften ist, wie Tischendorf mitteilt, die Interpunktion dieser Periode eine verschiedene, die einen schliessen den Hauptsatz vor, die andern nach *πυρὶ* ab. Letztere Ansicht, neuerdings von Hofmann vertreten, wird von der Mehrzahl der Exegeten verworfen, aber mit ganz unzureichenden Gründen. So bemerkt Huther: »*πυρὶ* wird passender mit *τηρούμενοι* als mit *τεθησσυρισμένοι εἰσὶν* verbunden; dieser letztere Begriff bedarf des Zusatzes nicht, da er für sich dem *ἦσαν* — *συνεστῶσα* entspricht und erst im zweiten Gliede des Satzes auf den zukünf-

1) Ewald.

tigen Untergang durch Feuer hingewiesen werden kann; auch 3,7 stände sonst *τηρούμενοι* ziemlich überflüssig da.«¹⁾ Aber wie kann *τεθησαυρισμένοι εἰσὶν* dem Gedanken parallel sein, daß die Himmel von Anfang an da waren und die Erde durch Wasserkwirkung nach und nach zu sicherem Bestande gekommen ist? Eine Parallele der fraglichen Worte zu V. 5 ist nur möglich, wenn man in V. 5 nur die Einleitung zu V. 6 sieht, durch den allein die Nichtigkeit der Behauptung *πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως* nachgewiesen werden könne. Nicht dem selbständigen Gedanken V. 5 tritt der Hauptsatz in V. 7 gegenüber, und dem Relativsatz V. 6 der Partizipialsatz *τηρούμενοι* κτλ., sondern V. 7 der Aussage in V. 6. Somit steht *τεθησαυρισμένοι εἰσὶν* ohne *πυρί* bedeutungslos da. Wenn sich aber die Näherbestimmungen *εἰς ἡμέραν — ἀνθρώπων* an den Hauptsatz anschließen mit dem Partizip *τηρούμενοι*, so steht das so gewiß nicht überflüssig da, als sich *τηρεῖν* von *θησαυρίζειν* unterscheidet. Von der für den Feuerbrand aufgespeicherten Masse wird ausgesagt, sie werde aufbewahrt zum Tage des Gerichts. Nicht bloß das betont der Verfasser, daß Himmel und Erde zum Feuer verurteilt sind, sondern daß der Zustand einer gewissen Unveränderlichkeit im Bestand von Himmel und Erde nur den Sinn einer Aufbewahrung für die Zeit ihrer Vernichtung hat. Diese Zeit ist aber ein Tag des Gerichtes und Verderbens für die gottlosen Menschen.

Aufgespeichert für Feuer sind Himmel und Erde in ihrer Gestalt, die sie nach der Sintflut erhielten, durch dasselbe Wort, durch welches die Erde nach und nach zu festem Bestande gelangt ist, also durch das Wort bei der Schöpfung. So ist zu erklären, wenn man der Lesart *τῷ αὐτῷ λόγῳ* folgt. Dieselbe ist von Lachmann, Tischendorf VIII, Hort, Tregelles als Randlesart, aufgenommen, bezeugt durch ABP min, vulg, Aug, Hier, Did, sah, cop, arm. Dagegen zeugen für *αὐτοῦ*, zum Teil ohne vorangehendes *τῷ*, *CKL*, min

1) So auch Keil, Brückner, Fronmüller. Auch Tischendorf setzt im Gegensatz zu Lachmann das Komma vor *πυρί*, Tregelles und Hort setzen es überhaupt nicht.

3,7 (13, 31), cat, Theoph, Oec, syr^{bodl} et^p, aeth. Somit bedarf man zur Entscheidung der Beziehung auf innere Gründe. Da nun Hofmann die erstgenannte Lesart als widersinnig bezeichnet, so liegt die Vermutung nahe, daß sie eben deshalb wohl in $\tau\tilde{\omega}\tilde{\alpha}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\ \lambda\tilde{\omicron}\gamma\tilde{\omega}$ korrigiert sei, wo die Wortstellung schon etwas Verdächtiges hat. Einen an sich widersinnigen Gedanken haben auch Exegeten wie Huther und Keil in der Lesart $\alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omega}$ nicht gefunden, wohl aber einen auffallenden und zunächst nicht erklärlichen Ausdruck. Denn nicht bloß wird bei der Schöpfungsgeschichte keines Hinweises auf eine Bestimmung der eben geschaffenen Welt für einen Untergang durch Feuer gedacht, sondern im Alten Testamente vermißt man überhaupt die Anschauung von einem Weltbrande¹⁾. Daß nun neben dem Alten Testamente für den Verfasser dieses Briefes die Anschauungen der apokryphischen Zeit in Betracht kommen, ist oft genug nachgewiesen. Daß aber in dieser Zeit die Ansicht von einem Weltbrande bestand, geht, um nicht weiter unten anzustellende Erörterungen vorwegzunehmen, schon aus der oben angeführten Stelle Josephus Ant. I, 2, 3 hervor. Wie aber die spätere Tradition von einer Weissagung Adams auf einen doppelten Weltuntergang durch Wasser und durch Feuer zu erzählen wufste, so ist auch nicht unwahrscheinlich, daß man dem Schöpferwort Gottes bei der Entstehung der Welt die Verkündigung ihres einstigen Unterganges durch Feuer hinzufügte. Ob sich noch Reste dieser Überlieferung erhalten haben, vermag ich nicht zu sagen.

3,8 Nachdem die Behauptung der Spötter: $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \omicron\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}\omega\varsigma\ \delta\iota\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\pi'\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \kappa\tilde{\iota}\tau\tilde{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, zurückgewiesen ist, wendet der Verfasser sich an die Leser. Durch die einleitenden Worte: $\tilde{\epsilon}\nu\ \delta\tilde{\epsilon}\ \tau\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}\tilde{\omicron}\ \mu\tilde{\eta}\ \lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\omega\ \acute{\upsilon}\mu\tilde{\alpha}\varsigma, \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\tilde{\omicron}\tilde{\iota}$, die offenbar an V. 5: $\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\varsigma\ \tau\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}\tilde{\omicron}\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\nu\tau\iota\alpha\varsigma$, erinnern, stellt er, was er den Lesern zu sagen hat, neben seine Widerlegung des Gespöttes. Den Libertinern war bei ihrer Behauptung, daß alles so bleibe von Anfang der Schöpfung an, die Thatsache der Erdentwicklung aus dem Wasser heraus und durch den Einfluß des Wassers von

1) Vgl. Huther und Keil.

oben sowie der Sintflut verborgen gewesen; eines aber könnte 3,8 auch denen verborgen bleiben, die er mit der herzlichen Anrede ἀγαπητοί so bestimmt den ἐμπαῖνται gegenüberstellt. Was ist das?

μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. Diese einfachen Worte sind sehr verschieden gedeutet worden. Am verbreitetsten ist wohl die Erklärung, die noch Reufs jüngst vorgetragen hat: »pour le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour«¹⁾. Mit anderen Worten ausgedrückt: Ein irdischer Tag gilt vor Gott wie tausend Jahre, und tausend irdische Jahre gelten vor Gott wie ein Tag. Vorläufig ist gegen diese Erklärung einzuwenden, daß sie sich nicht mit der Wortstellung verträgt; παρὰ κυρίῳ gehört ganz offenbar zu μία ἡμέρα.²⁾ Nach jener Meinung aber müßte es entweder ganz zu Anfang oder zu Ende des Doppelsatzes stehen.

Dieses Versehen vermeidet eine zweite Ansicht,³⁾ welche in den fraglichen Worten diesen Sinn findet: »Ein Tag vor Gott ist nach irdischem Maße tausend Jahre, und tausend Jahre vor Gott sind nach irdischem Maße ein Tag.« Steinfafs sucht einem allerdings sehr nahe liegenden Einwande gegen diese Erklärung mit folgender Begründung derselben zuvorzukommen: »Die gewöhnliche Annahme, als gäbe erst das letzte Glied die Psalmstelle (Psalm 90, 4), ist bedenklich. Denn alsdann würde das erste heißen: Was Menschen für einen einzigen Tag ansehen, das achtet Gott für tausend Jahre. Und ein solches Wort wäre ja dem Punkte, um den es sich handelt, weniger entsprechend, als das Citat sein würde. Wie dürfte es also voraustreten? Der Vortritt paßte nur bei

1) Vgl. z. B. Hofmann, auch wohl Schott, Wiesinger mit Berufung auf Gerhard: »Unus dies et mille anni ad proportionem mensurae cum infinita aeternitate nihil quidquam differunt.«

2) Vgl. 1 Kor. 3, 19. Jak. 1, 27.

3) So Steinfafs, auch Dietlein, obwohl derselbe in Widerspruch mit sich selbst die zweite Hälfte des Satzes als aus Psalm 90, 4 genommen bezeichnet.

3,8 einem Gespött, nach welchem eine Weissagung zu früh erfüllt sein sollte, während hier gerade die umgekehrte Lästerung in Betracht kommt. Also das letzte Glied ist Zusatz. Dieser Zusatz ist ein interpretatorischer Schluß aus dem ersten. Wie sich für die Anschauung Gottes das Längste zum Kürzesten reduziert, so dehnt sich derselben das Kürzeste zum Längsten aus.«

Aber wenn Petrus sich für den Ausdruck des von Steinfafs geforderten Gedankens auf Psalm 90, 4 bezog, so konnte er das ja einfach so, daß er das Citat: *χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία παρὰ Θεῶν*, an die erste Stelle setzte und an die zweite die Umkehrung. Daß Petrus sich hier auf Psalm 90, 4 bezogen, aber den biblischen Worten den gerade entgegengesetzten Sinn untergelegt habe, wird keiner glauben.

Gegen diese Erklärung, wie gegen die erstgenannte spricht aber, daß der Gedanke, den die erste in dem ersten, die zweite in dem zweiten Versgliede findet: ein irdischer Tag sei vor Gott so viel wie tausend Jahre, oder tausend Jahre vor Gott seien so viel wie ein irdischer Tag, meines Wissens ohne jede Analogie ist.

Diese Erwägungen treiben mit Notwendigkeit zu einer dritten Erklärung, welche das erste Satzglied ebenso wie die an zweiter Stelle genannte Erklärung versteht, im zweiten Satzgliede aber einfach das betreffende Psalmcitat findet; also: »Ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag vor dem Herrn.«¹⁾

Dagegen könnte eingewandt werden, um diesen Gedanken auszudrücken, hätte es des zweiten Satzgliedes nicht bedurft. Allein es ist zu beachten, daß die zweite Hälfte des Satzes das biblische Wort bietet, auf welchem die Wahrheit der ersten beruht. Was z. B. Bereschith rabba c. 8 § 2 so ausgedrückt wird: »Ein Tag des Heiligen, gelobt sei er, ist tausend Jahre. Denn es heißt: Tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag«, bietet

1) So z. B. Ewald, Keil, Hilgenfeld: Einleitung in das Neue Testament S. 768.

das Fragment bei Fabricius, codex pseudepigraphus I, 34 in die-^{3,8}ser Form: »ait psalmographus: dies domini est mille anni, mille anni in oculis tuis sicut dies unus.« Dafs dieser der petrinischen Ausdrucksweise fast gleichlautende Satz nichts anderes sagen will, als dafs ein Tag Gottes so viel wie tausend irdische Jahre sei, nicht aber, dafs bei Gott in seinem Verhältnisse zur Zeit kein Unterschied bestehe von Zeitlängen, dafs für ihn eine Zeit weder kurz noch lang sei, geht aus dem Zusammenhange mit absoluter Deutlichkeit hervor. So wird es auch kein Bedenken haben, den petrinischen Satz so wie oben angegeben zu verstehen.

Die Bedeutung desselben fafst Ewald dahin zusammen: »Die Weltgeschichte darf, was die Vollendung des göttlichen Werkes in ihr betrifft, nicht nach den kurzen Fristen eines Menschenlebens bemessen werden.« Und Keil erklärt weiter: »Wenn aber das Schaffen und Walten Gottes in der Welt nicht nach dem für menschliches Thun und Wirken geordneten Zeitmafs beurteilt werden darf, so kann auch das längere Ausbleiben der Parusie des Herrn, obgleich sie als bald erfolgend verheifsen ist, keinen Grund zur Leugnung des wirklichen Eintretens derselben abgeben.« — Es sagt dann also das Wort, was Petrus den Lesern noch besonders einschärft, nichts anderes aus, als dafs das Bald der Wiederkunft des Herrn nach göttlichem Mafsstabe zu beurteilen sei, dafs das, was die Menschen von der Frist mehrerer Tage oder Wochen verstehen, von Gott gemeint sei von ebenso viel Jahrtausenden, resp. Siebenjahrtausenden. Dieser Gedanke widerspricht aber den deutlichsten Aussagen des Briefes. Die Libertiner, vor deren Verführung die Leser gewarnt werden, bezeichnet der Verfasser als eine Erscheinung der Endzeit.¹⁾ Den Lesern gilt die in dem Zögern der Parusie sich offenbarende Geduld Gottes, welche verhüten möchte, dafs einer dem Gerichtsverderben anheimfiele.²⁾

1) Vgl. 3, 3: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.

2) 3, 9; vgl. das ἀπολέσθαι mit 3, 7: εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.

3,8 Auf den Tag des Gerichts, dem sie entgegenwarten und -eilen sollen, mögen die Leser in heiligem Wandel sich rüsten, damit sie vor dem Herrn unsträflich erfunden werden und also den Eingang gewinnen in das Königreich Jesu Christi.¹⁾ Petrus kann denen, an die er so schreibt, nicht einschärfen wollen, daß keiner von ihnen die Parusie erlebe, da dieselbe erst in Jahrtausenden eintreten werde.

Aber nicht bloß dieses Bedenken erhebt sich gegen jene Bestimmung des Zweckes des richtig verstandenen Doppelsatzes. Wenn derselbe dazu dienen soll, das Bedenken niederzuschlagen, was etlichen entstanden ist beim Hinblick auf die Länge der Zeit, die schon verflossen ist seit der Weissagung von der Parusie, so würde dem doch am besten der Psalmspruch selbst dienen: »Tausend Jahre sind in Gottes Augen nur wie ein Tag.«²⁾ Was konnte den Verfasser nur veranlassen, diesem Spruche jenen andern aus ihm abgeleiteten Satz: »Ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre« — voranzuschicken, der sich doch zu der vorausgesetzten Begründung viel schlechter schickt? Wenn mit den Worten: *ἐν δὲ τούτῳ μὴ λανθανέτω ὑμᾶς*, der Satz eingeleitet wird: *μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη*, so will Petrus damit seine Leser doch gewiß nicht vor einem Mißverständnis hinsichtlich der *χίλια ἔτη*, sondern der *μία ἡμέρα* bewahren!

Was für einen Tag hat der Verfasser im Auge, in Bezug auf den er seinen Lesern zu bedenken giebt, daß sie ihn nach göttlichem Maße messen sollen, nach welchem ein Tag, dem Worte Psalm 90, 4 entsprechend, so viel bedeutet als tausend Jahre? Der Zusammenhang läßt über die Beantwortung dieser Frage keinen Zweifel. Es ist die *ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἁβῶν ἀνθρώπων*, von der in V. 7 die Rede ist, die *ἡμέρα*

1) Vgl. 3, 11. 12. 14. 1, 11.

2) Als Zeugen für die Richtigkeit dieser Behauptung nenne ich Hilgenfeld, der den vorliegenden Vers einfach so umschreibt: »Das eine lasse man sich nicht entgehen, daß tausend Jahre bei Gott sind wie ein Tag. Psalm 90, 4.«

κυρίου, wie es in V. 10 heisst, die *ἡμέρα αἰῶνος* nach V. 18. 3,8 Dafs sich hierauf und nicht auf die Zeit bis zur Parusie die Bemerkung in V. 8 bezieht, kann, wenn man den Zusammenhang im Auge behält, gar nicht zweifelhaft sein. In V. 5—7 ist ja gar keine Bemerkung enthalten über die Zeit vor der Parusie, welche infolge ihrer Länge Zweifel am Eintritt der letzteren erregt hat, sondern nur eine Widerlegung der Behauptung: *πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*. Diese Widerlegung ist eingeleitet durch die Worte *λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας*. Mit Recht hat man behauptet, die Einleitungsformel der Behauptung in V. 8: *ἐν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς*, stelle das, was die Leser bedenken sollen, neben die Bemerkung V. 5—7. Das ist aber nicht der Fall, wenn sich V. 8 auf die Zeit vor dem Eintritt der Parusie bezieht, also über das unmittelbar Vorhergehende hinweg an V. 4^a anknüpft.

Überdies dürfte doch eine Widerlegung des in V. 4^a ausgesprochenen Zweifels sich ebenso — zunächst wenigstens — an die Adresse der Zweifler wenden, als die Widerlegung der Behauptung, dafs es in der Welt immer beim alten bleibe. Das ist aber nicht der Fall, sondern es wird ausdrücklich und allein den treuen, gläubigen Christen die Bemerkung in V. 8 zugerufen.

Somit kann es eigentlich keinem Zweifel unterliegen, dafs sich das Wort V. 8 nicht auf die Zeit vor der Parusie, sondern auf den Tag des Herrn selbst bezieht. Dafs dieser Tag tausend Jahre dauere, ist eine ebenso geläufige jüdische Vorstellung als die Bekräftigung derselben durch den Spruch Psalm 90, 4. Ausserordentlich deutlich zeigt sich beides z. B. ep. Barn. 15, 3 ff.: *καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἐν ἑξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ καὶ ἡγίασεν αὐτήν. προσέχετε τέκνα, τί λέγει τό· Συνετέλεσεν ἐν ἑξ ἡμέραις. τοῦτο λέγει ὅτι ἐν ἑξακισχίλοις ἔτεσιν συνετέλεσει κύριος τὰ σύνπαντα. ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη. αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων· Ἴδὸν σήμερον ἡμέρα ἔσται ὥς χίλια ἔτη. οὐκοῦν, τέκνα, ἐν ἑξ ἡμέραις, ἐν τοῖς ἑξακισχίλοις ἔτεσιν συνετελεσθήσεται*

3,8 τὰ σύνπαντα. Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ. τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσῃ τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἄσεβεῖς καὶ ἀλλάξῃ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ. Ganz dieselbe Anschauung vom Tage Gottes und die Begründung derselben durch Psalm 90, 4 bietet Irenaeus.¹⁾ Dafs hier aber nicht Anschauungen späterer kirchlicher Schriftsteller, sondern eine aus dem Judentum übernommene Tradition vorliegt, beweisen sehr viele Stellen; vgl. z. B. Jalkut Schimeoni zu Psalm 72, Frankfurter Ausgabe fol. 112 col. 3 num. 806: »R. Elieser des R. Jose, des Galiläers Sohn sagt: Tausend Jahre werden die Tage des Messias dauern. Denn es steht geschrieben: Denn ein Tag der Rache ist in meinem Herzen. Ein Tag aber des Heiligen, gelobt sei er, ist tausend Jahre.« Desgleichen Midrasch Thehillim zu Psalm 90, 9: »Wie viel sind die Tage des Messias? R. Elieser sagt: Tausend Jahre; denn es heifst: Wie der gestrige Tag. R. Josua sagt: Zweitausend Jahre; denn es heifst: Wie die Tage, da du uns geplaget hast. Also zwei Tage. Ein Tag aber des Heiligen, gelobt sei er, ist tausend Jahre.«²⁾ Dafs dieser Tag des Messias, der Tag des Gerichts und der Strafe,

1) Adv. haer. V, 28, 3: ὅσαις ... ἡμέραις ἐγένετο ὁ κόσμος, τοσαύταις χιλιοντάσι συντελεῖται. καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ἡ γραφή· καὶ συντελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν. καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ̅ς̅ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησε, καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ̅ζ̅ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. τοῦτο δ' ἔστι τῶν προγεγονότων διήγησις καὶ τῶν ἐδομένων προφητεία. ἡ γὰρ ἡμέρα κυρίου ὥς ̅α̅ ̅ε̅τη. ἐν ̅ε̅ξ οὖν ἡμέραις συντελεῖται τὰ γεγονότα· φανερόν οὖν, ὅτι ἡ συντέλεια αὐτῶν τὸ ̅ς̅ ἔτος ἐστίν. — Vgl. auch ebendasselbst c. 23 § 2.

2) Vgl. Beresch. rabb. c. 8 § 2: »Es sagt R. Simeon ben Lakisch: Bereits 2000 Jahre vor Erschaffung der Welt ist das Gesetz gewesen. Denn es steht geschrieben: Ich bin bei ihm gewesen als Pflegling Tag für Tag. Ein Tag aber des Heiligen, gelobt sei er, ist 1000 Jahre. Denn es heifst: 1000 Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag.« — Wajikra rabb. c. 19. Schirhaschirim rabba c. 5 § 11. Tanchuma fol. 255, 1. Gemarah, Aboda sara I, 65 ed. Edz. Sanhedrin fol. 97, 2. 92, 1 u. o.

nichts anderes ist als das Millennium der Apokalypse,¹⁾ bedarf 3,8 nach dem Gesagten keines weiteren Beweises.²⁾ Dasselbe beginnt mit der Erscheinung des Messias und dem von ihm gehaltenen Strafgerichte und schließt mit der Umwandlung der Welt in einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Bezieht sich hierauf V. 8, so wehrt derselbe dem Mißverständnisse, als ob unmittelbar mit der Parusie die große Weltumwälzung stattfinde. Es ist also dieser Satz eine Bemerkung, die nicht dem Zweifel der Ungläubigen entgegentritt, sondern einem Mißverständnisse derer, die den Tag des Herrn erwarten. Dem entspricht die Einleitung: *ἐν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί.*

Die Deutung des achten Verses auf den tausendjährigen Tag Gottes verbreitet auch Licht über die Äußerungen in 2, 4 vgl. mit 2, 9. 17. Das hier ausgesprochene Doppelgericht über die am Ende der Tage lebenden Sünder, von dessen Ausführung keine deutliche Vorstellung gewonnen werden konnte, entspricht wie dem der Engel im Henoch-Buche, so dem des Teufels in der Apokalypse, der bei Beginn des tausendjährigen Reiches gebunden wird, am Ende desselben aber seine Stätte im Schwefelsee findet.³⁾ Bei der Erscheinung des Messias ergeht über sie das vorläufige Strafgericht.⁴⁾ Am Ende aber des tausendjährigen Reiches, bei der allgemeinen Auferstehung, werden sie aus den Fesseln der Unterwelt befreit werden, um vor das letzte Gericht gestellt zu werden⁵⁾ und dann die Strafe im Schwefelsee zu empfangen.⁶⁾

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob sich mit der 3,9 gegebenen Erklärung von V. 8 das Folgende nicht vertragen wollte, sofern dort eine Bemerkung auftritt, die sich nicht auf den Tag

1) Vgl. Apoc. 20.

2) Damit erledigt sich auch de Wettes Bemerkung zu 3, 13, für das tausendjährige Reich scheine in der Eschatologie des Verfassers kein Raum zu sein, und Hofmanns (Schriftbeweis II, 2, 666) Gegenbemerkung.

3) Vgl. Ap. 20, 1—3. 10 mit Hen. 10, 4—6. 11—14. 54, 3 ff.

4) Ap. 19, 21. 5) Ap. 20, 13. 6) Ap. 20, 15. 21, 8.

3,9 der Parusie selbst, sondern auf die demselben vorangehende Zeit bezieht. In Bezug auf diese bemerkt der Verfasser, die grössere Ausdehnung derselben sei kein Zeichen davon, daß der Herr in der Erfüllung der *ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ* (V. 4) säumig sei,¹⁾ wie etliche Kleingläubige wähnten, sondern daß er Geduld habe mit dem Sünder, damit dieser sich, solange es noch Zeit sei, bekehre.

Aber wie ist es nur möglich, daß man diesen Gedanken, der auch formell ohne jede verknüpfende Partikel neben V. 8 steht, eng mit demselben verbindet! Mit Recht bemerkt Huther zu V. 9, einen Aufschub des Eintritts der Parusie gebe der Verfasser zu, stelle aber ein Zögern und Säumen Gottes in Abrede. Wie kann aber nur der Verfasser dazu kommen, von einem Aufschub der Parusie zu reden und denselben aus der Geduld Gottes gegen die Sünder zu erklären, wenn er, wie man behauptet, unmittelbar vorher bewiesen hat, die Tage bis zum Eintritt der Parusie seien eben als Gottestage zu betrachten? Ist das der Fall, so liegt vor Ablauf von mehreren Jahrtausenden kein Grund vor, von einem Aufschub der Parusie von Seiten Gottes zu reden.

So zeigt also gerade V. 9, wie unverträglich mit dem Zusammenhange die herkömmliche Auslegung von V. 8 ist. Nachdem in V. 5—7 der Unglaube derer widerlegt war, die von einer Parusie überhaupt nichts wissen wollen und der Meinung sind, es bleibe in der Welt alles so, wie es ist, wendet sich der Verfasser, veranlaßt durch seine Bemerkung, daß am Tage des Herrn die Welt verbrennen werde, an die, welche diesem Tage gläubig entgegenblicken, und wehrt das Mißverständnis ab, als ob dieser Weltbrand unmittelbar mit der Parusie eintrete. Von da wendet er sich an diejenigen, welche über das längere Ausbleiben der Parusie beunruhigt sind; sie sollen sich das aus der Geduld Gottes gegen die Sünder erklären.

1) Zur Verteidigung der herkömmlichen Satzkonstruktion gegen Hofmanns Künstelei vgl. Keil S. 273 f.

Aber diese Geduld wird auch ihr Ende finden: Kommen aber 3,10 wird, so fährt der Verfasser mit energischer Betonung des ἥξει fort, des Herrn Tag wie ein Dieb.

Die Textkritiker sind sich einig darüber, daß die Worte ἐν νυκτί hinter κλέπτῃς, welche nur von CKL cat, syr^p, ar^{po}, Dam, Theoph, Oec geboten werden, ein aus 1 Thess. 5, 2 (ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται) geflossener Zusatz seien. So möglich das ist, so dürfte doch auch eine andere Möglichkeit in Erwägung gezogen werden. Ein Auslassen des ἐν νυκτὶ infolge einer Flüchtigkeit des Abschreibers ist wegen des folgenden ἐν ᾧ sehr denkbar. Es mag immer sein, daß in den Zeugen, welche ἐν νυκτὶ bieten, diese Worte späterer Zusatz sind nach Analogie von 1 Thess. 5, 2. Aber gerade aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, daß der Satz ἡμέρα κυρίου ἔρχεται ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ eine im apostolischen Zeitalter viel gebrauchte Sentenz gewesen sei. Ohne eine dem ἐν νυκτὶ entsprechende Wendung findet sich das Bild vom Diebe nirgends im Neuen Testamente angewandt; auch Ap. 3, 3 geht den Worten ἥξω ὡς κλέπτῃς der Satz: ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς voran, welcher die Situation als Nacht andeutet. So wäre es denn sehr wohl möglich, daß jener spätere Zusatz den ursprünglichen Text wiederhergestellt habe. Mit irgendwelcher Sicherheit läßt sich das natürlich nicht behaupten.

An die Versicherung, daß der aufgeschobene Tag des Herrn wirklich hereinbrechen werde und zwar plötzlich, schließt sich in relativischer Anknüpfung ein neuer Satz, welcher das Ereignis zu beschreiben scheint, das V. 7 für den tausendjährigen Gottestag vorausgesagt hatte. In Anbetracht dessen, daß sich diese Beschreibung vor allem an die Adresse derer wendet, gegen welche die Ausführung von V. 5—7 gerichtet war, und daß die Worte: ἥξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς (ἐν νυκτὶ), eng mit dem Vorhergehenden zusammengehören, wird man vor ἐν ᾧ ein stärkeres Satzzeichen als ein Komma setzen dürfen.

Der erste Zug der Beschreibung dessen, was am tausendjährigen Gottestage sich ereignen wird, lautet: οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται. Hofmann bemerkt dazu: »Der Himmel, das über

3,10 alle, die auf Erden wohnen, in unwandelbarer Spannung sich dehnende Gewölbe, wird sausend entschwinden. Das Bild eines Brandes bietet erst der folgende Satz.« Diese Auffassung, welche Keil teilt, halte ich für unrichtig. Sehr unvorsichtig beruft sich Hofmann für dieselbe auf Jes. 34, 4: *וְיִגָּלֵי כִפְפָר הַשָּׁמַיִם*, und Ap. 6, 14: *ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον*. Weder an der einen noch an der anderen Stelle ist von einem Brande die Rede. Hier dagegen ist bereits in V. 7 mit spezieller Beziehung auf die *οὐρανοί* ausgesagt, daß sie für ein Feuergericht bestimmt seien, und V. 12, der offenbar auf V. 10 zurückweist, berichtet von einer Auflösung der Himmel durch Feuer. In diesem Zusammenhange muß das, was V. 10 von dem Schicksale der Himmel berichtet, auch ohne daß die Worte es direkt aussprechen, von einem Brande und nicht von einem plötzlichen Verschwinden nach Art einer sich aufwickelnden Buchrolle verstanden werden. Dem widerspricht auch keiner der hier angewandten Ausdrücke. Zu *παρέχεσθαι*, für das Hofmann seiner Behauptung zu Liebe auf Sap. 2, 4. 5, 9 verweist, citieren die Erklärer mit nicht geringerem Rechte Matth. 24, 35. 5, 18; *ροιζηδόν* aber kann ebensogut von dem Sausen der aufwärtsfahrenden Flamme,¹⁾ in welcher die Himmel zergehen, verstanden werden, als von dem Schwirren des sich aufrollenden Gewölbes.

Eng an das von den Himmeln Berichtete schließt sich der zweite Zug der Beschreibung: *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθίζονται*. Was ist unter *στοιχεῖα* zu verstehen? Meistens faßt man das Wort in dem Sinne, den es in der Profangräzität sehr häufig hat: »die Grundstoffe der Welt.«²⁾ Allein dagegen spricht die Stellung dieses Satzes. Wollte der Verfasser noch besonders betonen, daß Himmel und Erde bis auf ihre Elemente aufgelöst seien, so konnte er diese Bemerkung nicht mitten zwischen das

1) So Oecumenius und Theophylakt: *ροιζηδόν δὲ τὸ μετ' ἡχοῦ σημαίνει· ἰδὸς δὲ ὁ τοιοῦτος ἡχος ἐπὶ τῶν ὑπὸ πυρὸς βοσκομένων*.

2) So z. B. die Lexikographen Grimm und Cremer, die Exegeten Wiesinger, Brückner u. a.

stellen, was er vom Himmel und was er von der Erde berichtet, 3,10 sondern mußte sie den Satz beschließen lassen. — Die Empfindung von der Ungehörigkeit dieser Stellung hat dann einige Exegeten zu dem Urtheile veranlaßt, es handle sich hier nur um die Elemente des Himmels.¹⁾ Aber so ohne weitere Näherbestimmung bedeutet *στοιχεῖα* die Elemente überhaupt; bedenklich bleibt es außerdem, von Elementen des Himmels im Gegensatz zu denen der Erde zu sprechen; es wird sich gar nicht so teilen lassen. Aus welchem Grunde könnte ferner der Verfasser bei dieser Gelegenheit nur von Elementen des Himmels geredet haben? Die Worte *καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα* bieten doch keinen entsprechenden Zusatz zu *ἡ γῆ*.

Die genannten Bedenken vermeidet eine dritte Auffassung. Huther weist für seine Erklärung von *στοιχεῖα* als Elemente des Himmels auf den Ausdruck *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* Matth. 24, 29 als auf eine Parallele hin. Daß aber unter diesem Ausdrucke wie unter dem entsprechenden Jes. 34, 4 *כְּלִצְבוֹת הַשָּׁמַיִם* nichts anderes als die Gestirne zu verstehen sei, bedarf, wie Hofmann mit Recht bemerkt, keines Beweises.²⁾ Diese scheinbaren Parallelen festhaltend, hat nun Hofmann mit vielen anderen³⁾ unter *στοιχεῖα* die Gestirne verstehen zu müssen gemeint. Daß *στοιχεῖα*, auch ohne ein Attribut wie *οὐράνια* diese Bedeutung haben kann, unterliegt keinem Zweifel.⁴⁾ Auch sind die gewöhnlichen Einwände gegen diese Erklärung ziemlich harmlos. Einige meinen, der Verfasser habe sich ein Verbrennen der ihm als feu-

1) Vgl. Huther, Keil u. a.

2) Es wird trotzdem nicht überflüssig sein, auf folgende, bisher, wie mir scheint, nicht beachtete Parallelen hinzuweisen, Hen. 82, 7f.: »Uriel, dem der Herr . . . Befehl gegeben hatte über das Heer des Himmels . . . über Sonne, Mond und Sterne und alle Mächte des Himmels, welche sich umdrehen in ihren Kreisen.« Hen. 91, 16: »Und alle Kräfte der Himmel werden leuchten in Ewigkeit siebenfach.«

3) So schon Catena patrum ed. Cramer VIII, S. 101, 1. 21. Bengel, Baumgarten-Crusius zu Col. 2, 8 u. a.

4) Vgl. Suicer z. d. W.; auch die Catena Cramers S. 101, 21.

3,10 rige Körper erscheinenden Gestirne gar nicht vorstellen können. Aber die apokalyptischen Schriftsteller können sich doch vorstellen, daß die Sterne ihren Schein verlieren, also aufhören als feurige Körper zu erscheinen; sahen sie aber die Gestirne nicht als rein feurige Körper an, so konnte man sich auch vorstellen, daß der feste dunkle Kern derselben einstmals vom Feuerbrand verzehrt werden würde, wie denn auch im Buche Henoch die Vorstellung von einer Feuerstrafe für die Sterne begegnet.¹⁾ Einen ebenso untriftigen Einwand gegen die Deutung der στοιχεῖα von Sternen gewinnt Cremer aus V. 12: dort werde neben οὐρανοί nur noch στοιχεῖα genannt, an Stelle dieser beiden Begriffe trete in V. 13 οὐρανοί und γῆ, daraus folge, daß στοιχεῖα nicht die Sterne, sondern die Elemente bedeuten müsse. Daß in V. 12 neben οὐρανοί nur noch στοιχεῖα, nicht aber wie in V. 10 γῆ genannt wird, ist eine so rätselhafte Erscheinung, daß man durch dieselbe unmöglich etwas anderes erklären kann. Wenn übrigens in V. 12 στοιχεῖα wirklich den Sinn von »Elemente« hätte, so müßte man immer noch fragen, warum denn daneben noch οὐρανοί genannt würde, da hier jenes Wort doch nicht so ohne weiteres die Elemente der Erde bezeichnen kann, wie einige Erklärer dasselbe in V. 10 von den Elementen des Himmels deuten möchten.

Aber trotzdem, daß die Deutung der στοιχεῖα von den Sternen wesentliche Schwierigkeiten vermeidet, welche die anderen genannten Erklärungen drücken, und trotzdem, daß sie die älteste zu sein scheint, vermag ich ihr nicht zuzustimmen. Denn einerseits sind die Stellen, auf die man sich beruft, Jes. 34, 4. Ap. 6, 14 nur scheinbare Parallelen, da es sich dort gar nicht um einen Brand handelt; ferner aber ist die Wahl des Ausdrucks στοιχεῖα statt der sonst sich findenden Bezeichnungen für Gestirne so ungewöhnlich, daß ich mich bei dieser Erklärung nicht ohne weiteres

1) Hen. 18, 15 f.: »Und die Sterne, welche über dem Feuer rollen, das sind die, welche den Befehl Gottes übertreten haben vor ihrem Aufgang, weil sie nicht in ihrer bestimmten Zeit gekommen sind. Und er ward zornig über sie und band sie.«

beruhigen kann, sondern den neutestamentlichen Sprachgebrauch 3,10 noch einmal ins Auge fassen muß, so verwickelt auch die Fragen sind, auf die ich mich damit einlasse.

Außer Betracht bleibt Hebr. 5, 12, wo der fragliche Begriff, wie aus dem Zusammenhange deutlich erhellt, von den Anfangsgründen der christlichen Lehre gemeint ist, was er natürlich bei Petrus nicht bedeuten kann. Diese Bedeutung schreiben nun viele Erklärer dem Begriffe auch in den paulinischen Stellen Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 20 zu.

Fassen wir zunächst den Zusammenhang Gal. 4, 1 ff. ins Auge. Den Satz, daß ein Erbe, so lange er Kind ist, sich von einem Knechte nicht unterscheidet, da er den Aufsehern und Hausverwaltern untergeben ist bis zu der vom Vater festgesetzten Frist, wendet Paulus in V. 3 auf die Christen, nicht auf die Judenchristen allein, an.¹⁾ Von sich und seinen heidenchristlichen Lesern sagt der Apostel aus: *ὅτε ἡμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεν δεδουλωμένοι*. Die *στοιχεῖα* entsprechen mithin den Aufsehern, denen der unmündige Knabe untergeben ist. Wer sind diese Aufseher? Cremer meint, das *ὅτε ἡμεν νήπιοι* zeige, daß sich hier derselbe Gedanke finde wie Hebr. 5, 12 ff. Aber in dieser Stelle handelt es sich um den *νήπιος*, sofern derselbe dem *διδάσκαλος* gegenübersteht als Lernender, bei Paulus dagegen um den *νήπιος*, sofern er dem *ἐπίτροπος* gegenübersteht als Untergebener. Trotzdem behauptet man, *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bedeute hier »die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge, welche die Sache derer sind, die noch außerhalb des Christentums stehen.« Dieser Erklärung widerspricht der Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* nach allen Seiten. Anfangsgründe ist eine ganz unpassende Bezeichnung für die jüdischen und heidnischen Zeremonialgesetze. Diese, die nach des Paulus Lehre durch das Christentum in ihrer Wertlosigkeit dargethan sind, können zu demselben doch nicht in dem Verhältnisse der Elemente zu

1) Vgl. Meyer-Sieffert und Holsten, das Evangelium des Paulus, z. d. St.

3,10 dem vollendeten Werke stehen. Überdies hebt die Näherbestimmung *τοῦ κόσμου* noch besonders scharf hervor, daß die *στοιχεῖα* einem ganz anderen Gebiete angehören als der Glaube. Endlich erscheint bei jener Auffassung *τοῦ κόσμου* eine ebenso überflüssige Näherbestimmung als die fehlende Näherbestimmung der besonderen Art der *στοιχεῖα*, wie sie Hebr. 5, 12 sich findet, unentbehrlich ist. — Wie verkehrt es ist, *στοιχεῖα* hier auf die Elemente der christlichen Religion zu deuten, erhellt besonders noch aus V. 8 f. Dort sagt Paulus von den Lesern in Bezug auf ihren vorchristlichen Stand: *οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*. Jetzt aber sind die Leser in Gefahr, in diesen aufgegebenen Zustand wieder zurückzusinken: *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε*. Aus diesen Sätzen erhellt, daß für Paulus das *δουλεύειν τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς* und das *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις* dasselbe ist. Dieser Bemerkung entspricht, was Ritschl bereits zu V. 4 bemerkt hat:¹⁾ »Es darf vermutet werden, daß unter dieser GröÙe (*τὰ στοιχεῖα*) Personen zu verstehen sind, weil sie den im Bilde auftretenden Aufsehern und Verwaltern entspricht.« Was können das aber für Personen sein? Ritschl, der unrichtiger Weise den ganzen fraglichen Abschnitt nur auf das Judenchristentum bezieht,²⁾ meint: »Ich finde es nicht zweifelhaft, daß mit den »Weltelementen« die Engel bezeichnet sind, welche das Gesetz gegeben haben. Denn daß die Vorstellung der Engel an die Anschauung meteorologischer Erscheinungen angeknüpft ist, steht fest (Psalm 104, 4); diese Relation scheint auch noch im Neuen Testamente an vielen Stellen durch, unbeschadet dessen, daß die Engel als persönliche Wesen vorgestellt werden.« — So wertvoll diese Beobachtungen sind, so glaube ich doch, daß die Erklärung der *στοιχεῖα* von den sinaitischen Engeln in diesem Zusammenhange, der sich auf Juden-

1) Rechtfertigung und Versöhnung II, 249 ed. 1.

2) Gegen Ritschl vgl. Holsten I, 169.

und Heidenchristen bezieht, unmöglich ist. Aber auch die ver- 3,10
wandte Erklärung,¹⁾ daß unter στοιχεῖα die als belebte Wesen
gedachten Gestirne zu verstehen seien, muß ich trotz der Menge
und des Gewichts ihrer Vertreter für unrichtig halten. Dafür
ist die Bezeichnung τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu allgemein; man
müßte das sonst sich findende στοιχεῖα οὐράνια erwarten.
Gerade die Näherbestimmung τοῦ κόσμου giebt es an die Hand,
die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, »Elemente«, nicht vorschnell
zu verlassen, wenn es nur angeht, dieselbe zu verbinden mit der
Vorstellung von persönlichen Wesen, auf die der Ausdruck an
vorliegender Stelle so entschieden hinweist.

Nach jüdischer Vorstellung werden nicht bloß die Gestirne
von geistigen Wesen belebt gedacht, sondern alle Dinge haben ihre
besonderen Engel, die Elemente werden nicht gedacht ohne die
Elementargeister. Der Wichtigkeit der Sache wegen muß ich mir
gestatten, einige besonders deutliche Stellen in extenso mitzuteilen.
Das Buch der Jubiläen berichtet so über das Werk des ersten
Schöpfungstages:²⁾ »Am ersten Tage schuf er die Himmel, welche
oben sind, und die Erde und die Wasser und alle Geister, die
vor ihm dienen, und die Engel des Angesichts und die Engel der
Heiligpreisung und die Engel des Feuergeistes und die Engel des
Windgeistes und die Engel der Wolkengeister des Dunkels und
des Hagels und des Reifes und die Engel der Thäler und der
Donner und der Blitze und die Engel der Geister der Kälte und
der Hitze, des Winters und Frühlings, des Herbstes und Sommers
und aller Geister seiner Werke in den Himmeln und auf Erden
und in allen Thälern, und der Finsternis und des Lichtes und
der Morgenröte und des Abends, die er zubereitet hat nach der
Einsicht seines Verstandes.« In welcher Weise sich die Thätig-
keit dieser Elementargeister verbindet mit den an den folgenden
Schöpfungstagen erschaffenen Elementen, zeigt das Henoch-Buch,
das ganz von dieser Vorstellung erfüllt ist³⁾, auf das anschau-

1) Vgl. Meyer-Sieffert S. 221. 2) Ewald, Jahrbücher II, 234.

3) Vgl. außer den im Texte angeführten Stellen Hen. 61, 10. 75, 5
und Dillmann im Kommentar S. 185 ff.

3,10 lichste. In Bezug auf die Engel der Sterne heist es Hen. 82, 10 ff.: »Und dieses sind die Namen derer, welche sie (die Sterne) führen, welche darüber wachen, dafs sie zu ihren bestimmten Zeiten, in ihren Ordnungen, ihren Fristen und Monaten und Herrschaftszeiten und an ihren Stellen eintreten. Ihre vier Führer, welche die vier Jahresteile trennen, treten zuerst ein, und nach ihnen die zwölf Führer der Ordnungen (Taxiarchen), welche die Monate und das Jahr in 364 Tage trennen, nebst den Häuptern über Tausend (Chiliarchen), welche die Tage scheiden, und für die vier Schalttage sind die die Führer, welche die vier Jahresteile scheiden« u. s. w. Im weiteren Verlauf werden die einzelnen Namen dieser Engel genannt und die Wirkungen ihrer Thätigkeit beschrieben. Aus alledem erkennt man, wie ungemein lebendig die jüdischen Vorstellungen von dieser Welt der Elementargeister waren. Das erhellt auch aus der Ausführung Hen. 60, 12 ff., die sich auf ein anderes Gebiet dieser geistigen Wesen bezieht: »Der Engel zeigte mir, wie die Geister verteilt werden, und wie man wiegt und wie berechnet werden die Quellen und die Winde nach der Kraft des Geistes und die Kraft der Mondlichter, und wie es eine Kraft der Gerechtigkeit ist und die Abteilungen der Sterne nach ihrem Namen, und wie alle Abteilungen abgeteilt werden; und die Donner nach ihren Fallorten und alle die Abteilungen, die gemacht sind unter den Blitzen, damit es blitze und ihre Scharen sogleich gehorchen; denn der Donner hat Ruheörter, abzuwarten ist sein Schall bestimmt, und unzertrennlich sind beide, Donner und Blitz; und obgleich nicht eins, gehen sie beide zusammen durch den Geist und trennen sich nicht« u. s. w. Dafs diese Vorstellungen im Zeitalter des Neuen Testaments herrschten, ist eigentlich schon durch die angeführten Stellen bewiesen, wird aber direkt dargethan beispielsweise durch Ap. 16, 5: *ὁ ἄγγελος τῶν ὑδάτων* (Joh. 5, 4). Über die weitere Ausführung derselben, besonders in nachchristlicher Zeit, berichten Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 376 ff., Gfrörer, Jahrhundert des Heiles I, 368 ff., Weber, Altsynagogale Theologie 167.

Dafs für diese Vorstellung von Elementargeistern der zunächst für die durch dieselben bewegten und belebten Stoffe gebrauchte

Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* leicht verwendet werden 3,10 konnte, liegt auf der Hand, wenn man sich nur in die Vorstellung hineinlebt, daß die Elemente überhaupt nicht ohne den sie belebenden Geist oder Engel gedacht wurden. Diesen *στοιχείοις* sind die Juden im Zeitalter ihrer Unmündigkeit von Gott untergeben worden als *ἐπιτρόποις καὶ οἰκονόμοις*, sofern das Einhalten von gewissen Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren, wie Paulus davon V. 10 spricht, eine Einrichtung des Lebens nach den Gesetzen jener Engel bedeutet, die nach Hen. 82 die Zeiteinteilungen bewirken. Diesen *στοιχείοις* haben auch die Heiden in den entsprechenden Gestalten ihres Kultus Knechtsdienste geleistet; aber während die Juden sie betrachteten als von Gott über sie gesetzte *ἄγγελοι κοσμοκράτορες*, dienten ihnen die Heiden, wie aus V. 8 hervorgeht, als *θεοὶς*.¹⁾ Wenn Paulus an anderer Stelle²⁾ von den Heiden aussagt, daß sie den Dämonen dienen, so folgt daraus nicht, daß Paulus alle geistigen Wesen, denen die den Götzenbildern dienenden Heiden unwissend Dienst erwiesen, als böse Wesen, als Dämonen angesehen habe.³⁾ Vielmehr sagt er für den besonderen Fall der Götzenopfermahlzeiten aus, daß es sich hier um Dienst von bösen Geistern handele, die nach der jüdischen Theologie ebenfalls in der Welt wirken, aber in einer den Elementargeistern entgegengesetzten Art, nicht zur Erhaltung, sondern zum Verderben.⁴⁾ Mit Recht bemerkt Heinrici⁵⁾: »Wenn sogar Plutarch in gewissen bösen Dämonen die Patrone der unheimlichen Kulte sah, deren Ziel gewaltsame Verzückung war, wie viel näher lag dem Apostel, der mit seiner jüdischen Bildung den Abscheu vor allem Götzendienste eingesogen hatte, in der Völlerei und dem Taumel ekstatischer Lust, welche die Genossen bei dem

1) Vgl. Holsten I, 169 einerseits und die gegenteiligen Bemerkungen von Sieffert S. 221 andererseits.

2) 1 Kor. 10, 20 ff.

3) Vgl. Act. 17, 23. Mißverständlich ist Heinrici's Ausführung S. 280 oben.

4) Über die Dämonen vgl. LXX Jes. 13, 21. 34, 14. Ps. 91, 6; den sehr wichtigen Abschnitt B. d. Jubil. 10. Hen. 15, sowie die Berichte der Evangelien über die Dämonischen.

5) S. 281.

3,10 Opferschmause erfüllte, die Wirkungen der Dämonen zu erkennen.«¹⁾ Daß Paulus Gal. 4, wo er den Zeremoniendienst des Juden- und Heidentums einander parallel stellt, nur von dem Dienste der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, nicht aber der *δαιμόνια* von Seiten des letzteren sprechen konnte, liegt auf der Hand.

Die gegebene Erklärung des Begriffes *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* findet nun aber Unterstützung durch die Ausführungen des Briefes an die Kolosser.

Die Irrlehre, vor deren Verführung Paulus dort warnt, scheint dieselbe zu sein, wie diejenige, der die galatischen Gemeinden verfallen waren. 2, 16: *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἐορτῆς ἢ νομηνίας ἢ σαββάτων*. Von solcher judaistischen Lehre sagt er, dieselbe sei *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν* (2, 8). Schon dieser Gegensatz macht es unwahrscheinlich, daß *στοιχεῖα* die »religiösen Anfänger-Stücke« bezeichne; denn von denselben kann nicht in gleicher Weise wie von der Person Christus ausgesagt werden, daß sie für etwas maßgebend seien. Weshalb Christus, und nicht die *στοιχεῖα*, maßgebend sein soll, begründet der folgende Satz: *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. Ganz richtig bemerkt Meyer, daß Christus durch diese Bemerkung den Engeln gegenübergestellt werde, denen zu dienen der Apostel den Kolossern zum Vorwurf macht.²⁾ In der That folgt jenem Satze gleich der andere: *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*. Legt diese Verbindung nicht nahe, anzunehmen, daß die *στοιχεῖα*, die maßgebend sind für jene Irrlehre und denen Christus als Haupt der Engel gegenübergestellt wird, eben jene im Vergleich zu Christus *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* des Galaterbriefes seien? Dahin weist auch das Folgende. Die That Gottes, infolge deren die Gemeinde sich nicht mehr an das jüdische Zeremonialgesetz gebunden weiß, bezeichnet Paulus zu-

1) Vgl. auch die Ausführung über die *ἐπὶ πνεύματα τῆς πλάνης* Test. Ruben 2 f.

2) Vgl. 2, 18: *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* und dazu Meyer.

nächst als Vernichtung des jüdischen Satzungengesetzes, das Gott an 3,10 das Kreuz Christi geheftet habe. Sodann aber bemerkt er: ἀπεκδυ-
σάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ
θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Schwerlich wird man diesen
dunklen Satz anders erklären dürfen, als Hofmann es thut: Gott
habe sich die ihn verhüllenden Engelwesen ausgezogen und in
ihrer Nichtigkeit zur Schau gestellt, indem er über dieselben
öffentlich in Christo triumphiert habe. Freilich der Sinn, den
Hofmann seiner sprachlich richtigen Übersetzung abgewinnt, ist
ebenso verkehrt als der in der von ihm bekämpften Erklärung
Meyers. Dieser nämlich liest hier von einem Triumphe Gottes
über die teuflischen Mächte, denen die Rüstung ausgezogen sei.
Hofmann dagegen bemerkt: »Gott hat jene Geistesmächte, die der
Apostel auch sonst als Gewalten kennt, welche in der außerhalb
des heilsgeschichtlichen Gebietes befindlichen Menschenwelt ihr
Wesen haben, wie eine Hülle, die ihn umgab, und die ihn der
von ihnen beherrschten Welt verbarg, von sich gethan und sich
ihr also geoffenbart.« Gegen Meyers Erklärung spricht, außer der
grammatisch unrichtigen Fassung von ἀπεκδυσάμενος, daß ἀρχαί
und ἐξουσίαι so ohne weiteres nicht teuflische Mächte bedeuten
kann, zumal da es keinem in den Sinn kommen wird, 1,16 und
2,10 den betreffenden Worten diese Bedeutung zu geben; ferner
aber, daß diese Bemerkung doch sehr wahrscheinlich in Zusammen-
hang steht mit der bei den Lesern getadelten θρησκεία τῶν
ἀγγέλων 2, 18; daß bei dieser als judaistisch charakterisierten
Verirrung nicht an böse Engel zu denken ist, versteht sich von
selbst. Gegen beide, Hofmann und Meyer, spricht aber, daß jener
Triumph über den Teufel oder über die unter den Heiden wirken-
den Engelmächte nicht das zur Folge haben kann, was er nach 2,16
bewirkt hat: Freiheit gegenüber dem jüdischen Zeremonialgesetze.
Dieses Bedenken trifft Ritschl nicht, der hier, wie Gal. 4, die Engel
der sinaitischen Gesetzgebung findet. Aber neben anderen sehr
untriftigen Gründen bemerkt Meyer gegen diese Ansicht doch mit Recht,
daß der Ausdruck τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ein so umfas-
sender sei, daß er ohne nähere Anzeigung im Texte nicht speziell

3,10 auf die bei der Gesetzgebung thätig gewesenen Mächte beschränkt werden könne. — Alle diese Bedenken fallen, wenn es sich hier um die Elementargeister handelt, denen das vorchristliche Israel durch das Gesetz untergeben war. Damit daß Christus mit der ganzen Fülle der Gottheit offenbar wurde, ist die Macht jener Geister beseitigt; wie Gott durch Christus das Gesetz aus dem Mittel gethan hat, so hat er in ihm über jene Engel triumphiert und dieselben in ihrer Niedrigkeit in Verhältniß zu Christus, durch den sie geschaffen sind, und der als ihre κεφαλή dasteht, hingestellt. Aus dieser Thatsache folgt für die Leser, daß die Verpflichtung zum Halten bestimmter Festzeiten für sie aufgehört hat und ebenso das Gebundensein an gewisse Speisen. Aus letzterem ersieht man, daß bei den στοιχεῖα nicht bloß an die Geister der Sterne, sondern an die Elementargeister überhaupt zu denken ist.

So kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die στοιχεῖα des Kolosserbriefes dasselbe bedeuten wie die des Briefes an die Galater. Der Ausdruck aber τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου unterscheidet sich von dem damit abwechselnden Begriffe ἀρχαί und ἐξουσίαι so, daß mit letzterem die Engel bezeichnet werden, sofern sie ein Herrschaftsgebiet haben, mit ersterem das Gebiet genannt wird, das sie durch ihre Einwohnung beleben.¹⁾

Kehren wir zu der Wendung des zweiten Petrus-Briefes zurück: στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθίζονται, so scheint es,

1) Sind diese Beobachtungen richtig, so erhellt, daß wirklich eine urchristliche Anschauung in nur geringer Abänderung in folgendem Worte des Κήρυγμα Πέτρου vorliegt: μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους ἐβέβδε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν Θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ. καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσιν, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν, οὐδὲ ἄζυμα, οὐδὲ ἑορτήν, οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν. Vgl. Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum IV, 56. 62. ed. 2. Nicht minder folgt aus dem Gesagten, daß um jener Bemerkungen von den Engeln willen die im Kolosserbriefe bekämpfte Irrlehre sich von der im Briefe an die Galater noch nicht unterscheidet (gegen Meyer S. 207) und deshalb nicht erst aus dem Zeitalter des Gnosticismus zu begreifen ist (gegen Hilgenfeld u. a.). — Unter diesem Gesichtspunkte ist auch Röm. 8, 38 zu betrachten.

als ob das Resultat der langen Untersuchung über den fraglichen 3,10 Begriff für die Erklärung des petrinischen Ausdrucks ohne Nutzen gewesen wäre. Ist es nicht ganz unmöglich, daß hier von Geistern gesagt wird, sie würden durch das Feuer des Weltbrandes aufgelöst werden? Und doch wird das wirklich der Sinn der vorliegenden Stelle sein. So viel mir bekannt ist, giebt es keine Stelle aus der jüdisch-vorchristlichen Litteratur, welche in einer der petrinischen Ausführung so verwandten Weise vom Weltbrande redet als Test. Levi c. 4.¹⁾ Dort lautet der Text nach Schnapp's, wie mir scheint, richtiger Recension: *καὶ τοῦ πυρὸς καταπήσ-
σοντος καὶ πάσης κτίσεως καυσουμένης* (die Handschriften: *κλονουμένης*) *καὶ τῶν ᾠραίων πνευμάτων τηρο-
μένων*. Hier wird offenbar ausgesagt, daß die Elementar-
geister — nicht die Geister des göttlichen Dienstes, die ihn bei seiner Erscheinung begleiten — dann, wenn die ganze sichtbare Welt in Feuer aufgeht, mit zergehen. Auf ganz dieselbe Vorstel-
lung führt der Bericht von dem Erscheinen Gottes zum Gerichte im Eingang des Henoch-Buches, 1, 5—7: »Und alles wird sich fürchten, und die Wächter werden erbeben, und große Furcht und Zittern wird sie ergreifen bis an die Enden der Erde. Es werden erschüttert werden die erhabenen Berge und die hohen Hügel sich senken und schmelzen wie Honigsäim vor der Flamme. Die Erde wird versinken, und alles, was auf Erden ist, wird umkommen.« »Wächter« ist im Buche Henoch eine sehr häufig wiederkehrende Bezeichnung für die Engel als immer wachende, stets in ihrem Dienste thätige Wesen, wie z. B. aus Hen. 82, 10 erhellt. An vorliegender Stelle werden die Wächter deutlich unterschieden von den himmlischen Heerscharen, mit denen Gott erscheint. Andererseits liegt gar kein Grund vor, bei den Wächtern an die sündigen Engel zu denken, von deren Vergehen Hen. 6 ff. berichtet. Denn erstens ist die Bezeichnung dafür zu allgemein, sodann sind die sündigen Engel lange vor dem letzten Gerichte

1) Vgl. die Ausgabe von Sinker S. 140. Dazu Schnapp a. a. O. S. 25.

3,10 bestraft worden, endlich aber erscheinen die Wächter hier über die ganze Erde verbreitet und nicht an einem bestimmten Orte gefesselt. So werden hierunter die Elementargeister zu verstehen sein. Was von der ganzen Natur bemerkt wird, daß sie bei dem Erscheinen Gottes erschrecken werde, das wird auch von den Engeln der Elemente ausgesagt. Wenn es aber dann von der erschrockenen Erde heißt, daß sie vergehen werde und alles, was auf Erden ist, so werden unter diesem »alles« nach Ansicht des Verfassers jene erzitternden Engel mit verstanden sein. Die auf den ersten Anblick frappierende Ansicht von einem Verbrennen der Engel, die übrigens auch in den dunklen Worten Hen. 68, 2 anklingt — »Die Härte des Gerichts der Geheimnisse, des Gerichts über die Engel, wer kann das Härte des Gerichts ertragen, das vollzogen wird und bleibt, vor dem sie zerschmelzen« —, ist, sobald man eingesehen hat, daß die Vorstellung von den Engeln schwankt zwischen der von einer Naturkraft und einem persönlichen Wesen, nicht auffallender als die von einer Vernichtung der Welt überhaupt. Berichtet doch die spätere jüdische Litteratur von Engeln, die geschaffen werden, um einmal nur Gott zu lobsingeln und dann zu vergehen.¹⁾

Bei dieser Deutung von *τὰ στοιχεῖα* begreift sich auch die Reihenfolge der Züge aus dem Bilde vom Weltbrande. Faßte man *στοιχεῖα* im Sinne der Elemente selbst, der Stoffe, aus denen die sichtbare Welt besteht, so blieb unbegreiflich, wie dieselben zwischen *οὐρανοί* und *γῆ* genannt werden konnten. Bezeichnet das Wort dagegen die *ἀόρατα πνεύματα*, die von Gott ausgehend den toten Stoff beleben, so ist jene Stellung gerechtfertigt, zumal wenn man hinzunimmt, daß, wenigstens nach älterer jüdischer Anschauung, die Geister der einzelnen Naturerscheinungen früher als diese selbst geschaffen wurden.²⁾

Durch die gegebene Erklärung findet endlich auch noch die Form *λυθῆσονται* ihre Erklärung. Die neueren Textkritiker lesen

1) Weber a. a. O. S. 161. — Vgl. auch 1 Kor. 15, 24.

2) B. d. Jubil. c. 2 und Weber S. 161.

freilich alle *λυθῆσεται* auf Grund von *αB^oPCyr*, während der 3,10 Plural nur bezeugt wird von *AKL, 13, 31, cat, Cyr, Dam, Theoph, Oec.* Daß letzteres eine Korrektur sei, ist um so unwahrscheinlicher, als eben die Zeugen, welche hier für den Plural sprechen, bei dem folgenden Verb, *εὐρεθῆσεται* resp. *κατακαήσεται*, den Singular haben. Und doch lag hier der Verschiedenartigkeit der Subjekte wegen — *γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα* — viel eher ein Anlaß zur Korrektur des Singulars in den Plural vor als bei *λυθῆσεται*. Man wird also mit Huther und Keil annehmen dürfen, daß *λυθῆσεται* an Stelle des scheinbar grammatisch inkorrekten *λυθῆσονται* gestellt sei. Aber wie erklärt sich der Plural des Verbs? Sind unter *στοιχεῖα* nicht Dinge, sondern lebende Wesen zu verstehen, so liegt keine grammatische Inkorrektheit vor.¹⁾ Wie sich hierzu die Lesarten des zu *στοιχεῖα* in V.12 gehörenden Verbs verhalten, wird unten erörtert werden.

Es scheint, als ob auch die folgenden Worte der gegebenen Erklärung zur Stütze dienen könnten. Leider hängt die Erklärung derselben von einer sehr schwierigen textkritischen Frage ab. In betreff des auf *καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα* folgenden Verbs schwanken die Lesarten. Neben *κατακαήσεται*, bezeugt von *AL, min, (31), cat, Cyr, Oec, Dam, m, vulg (tol demid), Aug, cop, syr^p txt, aeth*, und des nur von C bezeugten *ἀφανισθήσονται*, findet sich *εὐρεθῆσεται* bei *αBKP, min, syr^p mg, syr^{hagl}, arm, sah*, während die ältesten lateinischen Zeugen entweder das Verb — so *m* — oder gar die ganze zweite Hälfte des Verses von *καὶ γῆ* an auslassen — so *am, ful, harl, Pelag, Cassiod, auch Theoph und Oec^{com}*.

Aus diesen Notizen ergibt sich zweierlei mit Sicherheit: 1) In Hinsicht der äußeren Bezeugung ist *εὐρεθῆσεται* jeder anderen Lesart vorzuziehen; 2) in Hinsicht der größeren Schwierigkeit ebenfalls. Für diese sprechen schon die offenbaren Korrekturversuche, welche *sah* und *syr^{hagl}* bieten, sofern dieselben dem *εὐρεθῆσεται* eine Negation voranschicken; nicht minder aber das,

1) Vgl. Winer § 58, 3, α, β und Jak. 2, 19.

3,10 wie mir scheint, erfolglose Bemühen, dem *εὑρεθήσεται* einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Nach V. 7 sowie nach der ersten Hälfte des zehnten Verses erwartet man in der zweiten einen Hinweis auf den Untergang der Erde durch Feuergewalt. Hofmann versichert nun auch, anders könnten die betreffenden Worte gar nicht verstanden werden. Er ermöglicht sich dieses Verständnis dadurch, daß er *καὶ γῆ* zu dem vorhergehenden Satze zieht, mit *καὶ τὰ ἐν αὐτῇ* aber einen Fragesatz beginnen läßt, auf den eine verneinende Antwort erwartet werde. Mit Recht ist gegen diese Konstruktion, statt welcher man etwa wie 1 Petr. 4, 18 *ποῦ εὑρεθήσεται* erwarten müßte, bemerkt worden, sie laufe dem einfachen Sprachgeföhle zuwider. Etwas erträglicher ist es, wenn Steinfafs *καὶ γῆ* freilich ebenso wie Hofmann mit dem Vorhergehenden verbindet, die folgenden Worte jedoch als Aussage faßt. Nur ist es gewifs, daß der Sinn, den Steinfafs in diesem Satze ausgesprochen findet: »die Werke der Menschen werden gefunden werden und an den Tag, vor Gottes Gericht kommen«, sehr dunkel ausgedrückt wäre, wie auch ein Blick auf V. 14, wodurch Steinfafs wohl zu seiner Erklärung verleitet ist, zeigt. Dazu kommt noch ein anderes den Zusammenhang betreffendes Bedenken. Der Untergang der Welt geht doch dem letzten Gerichte nicht voraus, sondern folgt demselben. Was für einen Sinn kann es haben, daß dasselbe hier an letzter Stelle genannt wird?

Da nun aber *κατακαήσεται* offenbar eine spätere Korrektur des unverständlichen *εὑρεθήσεται* ist, so hat man die Pflicht, statt sich bei derselben zu beruhigen, eine andere zu versuchen, welche dem Wortlaute des ältesten uns überlieferten Textes näher kommt. Diesen Weg hat Hort beschritten, welcher zu vorliegender Stelle bemerkt: »The great difficulty of text has evidently given rise to all these variations. It is doubtless itself a corruption of *ῥυήσεται* (*ῥεύσεται*) or of one of its compounds.« Diese Konjekture ist auf jeden Fall dem Vorstellungskreise entsprechend, welchem die Ansicht vom Weltbrande entstammt; oft genug wird von einem Zerschmelzen und Zerfließen der Erde, speziell der Berge, bei der Erscheinung Gottes gesprochen, z. B. Ps. 97, 5. Jes. 64, 1 f.

Mich. 1, 4. Judith 16, 18 (resp. 15), Hen. 1, 6. Aber alle diese ^{3,10} Stellen legen auch die Vermutung nahe, daß der Verfasser, hätte er einen solchen Gedanken ausdrücken wollen, schwerlich das allgemeine *ρῥήσεται* gewählt haben würde, sondern das auf die Wirkung des Feuers hinweisende *ταχέσεται*.

Einen anderen Weg schlägt Buttmann ein, der bloß *ᾶ* statt *τά* liest. So wäre denn die Korruption dieser Stelle einfach dadurch entstanden, daß aus Versehen, veranlaßt vielleicht durch das vorangehende *I*, der Abschreiber ein *T* zuviel geschrieben hätte. Nicht unmöglich ist es, daß m so gelesen hat, welcher die fraglichen Worte wiedergibt mit: »et terra et **ea, quae** in ipsa opera omnia.« Diese Konjektur, bei welcher es sich auch erklären würde, weshalb der Verfasser *εὔρεθήσεται* statt *εὔρεθήσονται* geschrieben, reimt sich allerdings weder mit der Auffassung, welche unter *στοιχεῖα* Grundstoffe, noch mit der, welche darunter die Gestirne versteht. Dem Geschick der Himmel auf der einen Seite tritt das der *στοιχεῖα*, der Erde und der Dinge auf der Erde gegenüber. Das begreift sich nur, wenn *στοιχεῖα* die in der Natur wirkenden Elementargeister sind.

Ob die Buttmannsche Konjektur die richtige ist, läßt sich natürlich mit absoluter Sicherheit nicht behaupten. Auf jeden Fall entspricht der durch sie gewonnene Sinn dem, was man nach V. 7 als den Inhalt von V. 10 erwarten muß und was auch alle Varianten ausdrücken wollen. Gar nicht allerdings stimmt es mit dem Sinne von V. 11 und 12.

Überblickt man kurz den Wortlaut dieser Verse, so könnte ^{3,11f.} man geneigt sein, den Inhalt derselben so aufzufassen, wie es von den meisten Exegeten geschieht: »Wenn alles Irdische vergeht, wie not thut es, dessen sich zu befeilsigen, was allein besteht;«¹⁾ oder: »Da dieses ganze Weltsystem einmal zu Grunde geht mit allem, was es in sich schließt, so müssen wir Christen unser Herz von aller ungeordneten Weltliebe losreißen und jetzt schon Bürger der himmlischen Welt werden.«²⁾ Die Worte *τούτων*

1) So Wiesinger. 2) Vgl. Frönmüller.

3,11f. πάντων λυμένων scheinen sich auf alle in V. 10 namhaft gemachten Teile des Weltalls zu beziehen und die Worte ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς sind allgemein genug, um die spezielle Ermahnung, solches zu erringen, was Bestand hat, unter sich zu befassen. Aber anders wird die Sache, wenn zu den genannten Worten die folgenden als Näherbestimmung hinzutreten. Hofmann u. a. verbinden mit dem ὑπάρχειν ὑμᾶς zunächst ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις. Eine solche Näherbestimmung entspricht nicht gerade dem oben vorausgesetzten Sinne dieses Satzes. Bei dieser Aufforderung zu einem frommen Wandel muß man das Moment, auf das es ganz besonders ankommen würde, daß Frömmigkeit das Einzige sei, was beim Untergang der Welt Bestand habe, hinzu ergänzen. — Schwieriger noch wird es, jene hergebrachte Auffassung des vorliegenden Gedankens festzuhalten, wenn man auf die folgenden Worte blickt: (ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις) προσδοκῶντας καὶ πτεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθίσονται καὶ στοιχεῖα καυδούμενα τήκεται. In diesen Worten wird noch einmal des Verhaltens der Leser gedacht in Verbindung mit den Ereignissen, von denen V. 10 die Rede war. Hier aber ist es ganz klar, daß das Verhältniß des einen zum anderen ein anderes ist, als wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Nicht von einer Thätigkeit der Leser, welche sie in den Besitz unvergänglichen Gutes bringen soll, wird hier gehandelt, sondern von Erwartung und Beschleunigung der Parusie; und nicht vom Untergange der ganzen Welt, sondern von der Auflösung der οὐρανοί und der στοιχεῖα. Daß hier nicht auch, wie in V. 10, die Erde und ihre Fülle erwähnt wird, ist eine im hohen Grade auffallende Erscheinung, so daß es unbegreiflich ist, wie manche Exegeten dieselbe ganz unerwähnt lassen können; haben sich doch offenbar infolge davon am, ful, harl, Pelag, Cassiod, Theoph, Oec^{com}, veranlaßt gesehen, die im Vergleich mit V. 12 überschüssigen Worte in V. 10: καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κτλ. zu streichen. Hofmann freilich, dem Keil folgt, bemüht sich, die Schwierigkeit zu heben, indem er bemerkt, die οὐρανοί und die στοιχεῖα

würden hier allein genannt, weil der Apostel hier nicht den 3,11f. Umfang, sondern nur die Gewalt der Auflösung, welche der Tag Gottes mit sich bringt, hervorheben wolle. Als ob nicht durch die Erwähnung der Erde und ihrer Werke die Gewalt des Feuers noch lebhafter geschildert sein würde.

Dagegen dürfte man sich daran erinnern, daß bei der Lesart καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὐρεθήσεται auch in V. 10 nur von einem Vergehen der οὐρανοί und στοιχεῖα die Rede ist. Hält man diese Lesart für die richtige, so folgt, daß die Worte τούτων πάντων λυομένων, welche die meisten Erklärer auf alle in V. 10 erwähnten Stücke, Hofmann aber infolge seiner falschen Konstruktion nur auf τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα beziehen, nur auf οὐρανοί und στοιχεῖα zurückgehen. Dann aber widerspricht bereits der Eingang der vorliegenden Periode der herkömmlichen Erklärung, der Weltuntergang solle die Leser zum Trachten nach dem Unvergänglichen bewegen. Aber was hat der Hinweis auf das Geschick der οὐρανοί und στοιχεῖα mit der Mahnung zum heiligen Wandel zu thun? Das eine wie das andere hat statt in Bezug auf die παρουσία τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας. In heiligem Wandel sollen die Leser dieselbe erwarten. Von den οὐρανοί und στοιχεῖα aber wird gesagt, nicht, daß sie sich am Tage des Gerichtes auflösen werden, wie das durch ἐν ᾗ V. 10 ausgedrückt wird, sondern um der Erscheinung des Tages Gottes willen, δι' ἣν. Das kann aber in diesem Zusammenhange nichts anderes bedeuten, als daß um der Parusie willen, nicht ihr zu Ehren, wie Dietlein meint, sondern infolge der Furcht und Schwäche der Kreatur vor dem herannahenden Gott jene Auflösung stattfinden werde.¹⁾ Wie an anderen Stellen nebeneinander genannt wird die Erschütterung, welche die Welt überkommt vor Eintritt der Parusie, die sogenannten קַבְלֵי הַמַּשְׁחָה, und die Angst der Erwartung bei den Menschen,²⁾

1) Vgl. Hen. 1, 5. Matth. 24, 29 ff. Luk. 21, 25 ff. Ap. 6, 12 ff. — Die Ratlosigkeit der Erklärer bei δι' ἣν ist beachtenswert, weniger die grammatisch unmöglichen Erklärungen derselben.

2) Vgl. besonders Luk. 21, 26.

3,11f. so wird hier der Hinweis auf jene Wehen des κόσμος Anlaß zur Erinnerung, durch heiligen Wandel und Frömmigkeit nach allen Seiten hin und in jeder Beziehung die Zukunft des Tages Gottes zu erwarten und zu beschleunigen, dessen Aufschub nach V. 9 veranlaßt ist durch den Mangel an jenen geforderten Leistungen.

Bei dieser Deutung kann man über die Konstruktion der vorliegenden Periode nicht zweifelhaft sein. Der allgemein gehaltenen Anknüpfung an V. 10 *τούτων οὕτως πάντων λυμένων* entspricht die allgemeine Frage *ποταπούς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς*; der detaillierten Antwort: *ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας* der zweite spezialisierte Hinweis auf das, was mit den οὐρανοὶ und den στοιχεῖα geschieht. Durch Hinzuziehen der Worte *ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις* zum Vorhergehenden wird nicht bloß das Verhältniß dieser beiden Satzpaare zu einander getrübt, sondern auch die Gegenüberstellung der an den betonten Satzstellen stehenden Worte *τούτων* und *ὑμᾶς* verwischt. Wenn Brückner dagegen bemerkt: »Wird *ἐν* — *εὐσεβείαις* mit dem Folgenden verbunden, so tritt die sittliche Mahnung, welche bezweckt wird, nicht genug hervor«, so darf man dagegen bemerken, daß das Gegenteil richtig ist. Eindringlicher kann die Wortstellung gar nicht sein. Daß aber *ποταπούς* nicht exklamativ, sondern als Fragewort zu fassen ist, kann nicht damit widerlegt werden, daß dieses Wort im Neuen Testamente nie in der Frage gebraucht werde. Hofmann, selbst ein Gegner der interrogativen Fassung vorliegender Stelle, bemerkt, der zufällige Umstand, daß in den neutestamentlichen Schriften *ποταπός* nicht, wie sonst vorwiegend, in direkter Frage begegne, könne hier nicht als Beweisgrund angeführt werden. Wohl aber redet er von der Zwecklosigkeit und Frostigkeit einer Zerlegung des Satzes in Frage und Antwort — eine Bemerkung, die nur möglich ist, wenn man sich über den Parallelismus der beiden Satzhälften nicht klar ist.

So einfach und deutlich der Gedanke in V. 11f. an sich ist, so unverträglich ist er jedoch mit dem weiteren Zusammenhange,

in dem er steht, — so sehr, daß das Urteil gerechtfertigt sein wird, das in ihm einen dem ursprünglichen Texte fremden Bestandteil sieht, eine Randglosse, die früh schon in den Text hinübergenommen ist. Der Satz in V. 11 f. hat zu seiner Voraussetzung die als falsch, weil V. 7 widersprechend, nachgewiesene Lesart καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὐρεθήσεται. Die Konsequenz davon war, daß er, was in V. 10 von den οὐρανοί und στοιχεῖα ausgesagt ist, verstand als von Ereignissen, die dem Gerichte vorausgehen, nicht aber V. 7 und 8 entsprechend von dem Weltbrande, der den tausendjährigen Gottestag beschließt. Dieses Mißverständnis mußte aber ferner zur Folge haben, daß er στοιχεῖα in der Bedeutung faßte, die es, wie oben bemerkt, auch haben kann und die ihm besonders in den paulinischen Parallelstellen von den ältesten griechischen Erklärern zugeschrieben wird, nämlich Sterne, und es demgemäß mit einem Verb, nicht im Plural wie in V. 10, sondern im Singular verband. So ist zu der Bemerkung in V. 12 in der That Jes. 34, 4 und Ap. 6, 14 eine Parallele.

Daß in V. 11 f. wirklich eine nicht in den Text gehörige Glosse vorliegt, ergibt sich aber, von dem bereits Erwähnten abgesehen, noch aus folgenden Überlegungen: Zunächst ist es auffallend und störend, daß die Beschreibung von der letzten Erdumwälzung, die ja in V. 13 noch fortgeht, von einer Ermahnung unterbrochen wird, zumal da sich gleich an V. 13 eine neue anschließt. Ferner ist die fast wörtliche Wiederholung von V. 10 in V. 12 oft genug aufgefallen. Man bemerkt dazu wohl: »Der Verfasser wird nicht müde, den erschütternden Ernst jenes Tages zu betonen. Noch einmal (vgl. V. 10) schildert er die allverderbliche Wirkung dieses Tages, der Gedanke an die verzehrenden Flammen des Gerichts soll zur inneren Flamme werden, die alles Unheilige verzehrt.«¹⁾ Aber auch diese feierlichen Worte können die Empfindung nicht beseitigen, daß der Verfasser von V. 10 so bald darauf fast dieselben Worte kaum würde wiederholt haben, zumal da sie überhaupt ganz gut könnten entbehrt werden. Weiter ist auch der

1) Wiesinger.

3,11 f. ganz singuläre Ausdruck ἡ παρουσία τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας aufgefallen. Es ist in der That nicht einzusehen, weshalb der Verfasser τοῦ Θεοῦ statt τοῦ κυρίου geschrieben hat, was doch in V. 8 und 10 gebraucht wird.

Eine fernere Begründung der Behauptung, daß V. 11 f. eine von dem Texte auszuschheidende Glosse sei, ergibt sich aus einer Betrachtung über die Textvarianten zu Eingang von V. 11. Tischendorf VIII und Tregelles im Texte lesen τούτων οὖν πάντων λυομένων, Tischendorf VII, Tregelles am Rande und Hort: τούτων οὕτως κτλ. Hofmann behauptet, οὖν zu lesen gebiete dessen weit überwiegende Beglaubigung. Das ist sehr voreilig geurteilt. Ganz fehlt οὕτως nur bei \aleph AKL, min, darunter 13, cat, vulg, cop, syr^{bodl}, Aug, Pelag, Theoph, Oec; dagegen findet sich οὕτως bei BCP, min, syr^p ^{txt}; außerdem steht dasselbe neben οὖν noch in min, darunter 31, sah, syr^p ^{mg}, arm. Bei solchem Verhältnis der Zeugen ist gar nicht ohne Erwägung der inneren Gründe fertig zu werden. Diese sprechen aber entschieden gegen οὖν und für οὕτως. Auf ein Schreibversehen werden die Differenzen kaum zurückzuführen sein. Nimmt man eine absichtliche Korrektur an, so zeigen die Zeugen, welche neben οὕτως ein δέ haben (C, P, min, arm?.), daß man nicht gern eine V. 11 mit dem Vorhergehenden in Beziehung setzende Partikel vermifste, was ja auch an sich begreiflich ist. So konnten die Varianten entstehen, welche οὖν und οὕτως nebeneinander haben. Andererseits läßt sich schwer erklären, was dazu hätte veranlassen können, neben das auf V. 10 zurückweisende οὖν noch ein οὕτως zu stellen. Eine Streichung aber des neben οὖν überflüssig scheinenden οὕτως war um so näher gelegt, als dasselbe eine höchst unbequeme Stellung zu haben scheint, wie die Umstellung desselben hinter πάντων bei 31 beweist.¹⁾ In der That ist die Stellung desselben ganz richtig. Würde es vor λυομένων stehen, so würde dadurch hervorgehoben werden, daß die Auflösung eine, wie in V. 10 berich-

1) Die oben für die Lesart οὕτως angeführten Gründe läßt Keil für οὖν sprechen; mit welchem Rechte, bedarf keiner Bemerkung.

tet ist, durch Feuer bewirkte sei. Das hätte gegenüber der 3,11f. allgemeinen Frage *ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς* gar keine Bedeutung; der Punkt, auf den es zunächst ankommt, ist vielmehr der, daß jene Auflösung veranlaßt ist durch die Erscheinung des Gottestages. Darauf weist denn auch das nicht zu dem Verb sondern zu dem ganzen Satze *τούτων πάντων λυομένων* gehörige *οὕτως* hin. Es erinnert an die Umstände, unter denen jene Auflösung eintritt. Das ist aber nach des Glossators Verständnis von V. 10 das Eintreten der Parusie, nicht der Abschlufs der *ἡμέρα τοῦ κυρίου*. Bei dieser Auffassung bedarf das Präsens *λυομένων* ebensowenig wie das *τῆμεται* in V. 11, statt dessen Hort sogar die Konjekturen *τῆξεται* vorschlägt, einer Erklärung. Denn nicht auf ein zukünftiges, aber sicher eintretendes Ereignis soll hingewiesen,¹⁾ geschweige denn ausgedrückt werden, daß es in der Natur der *οὐρανοί* und der *στοιχεῖα* liege, aufgelöst zu werden,²⁾ sondern daß mit dem Eintritt der Parusie jene Auflösung notwendigerweise statfinde. Unter diesen Umständen ist nicht das Präsens, sondern das Futurum *λυθήσονται* in V. 12 anstößig, und man hat Grund zu vermuten, daß dasselbe eine durch das *λυθήσονται* in V. 10 bewirkte Änderung aus *λύονται* sei. — Die Stellung des *οὕτως* aber an zweiter Stelle ist bedingt durch den oben besprochenen Gegensatz von *τούτων* und *ὑμᾶς*.

Bei den engen Beziehungen von V. 11 f. zu V. 10 wäre es nun allerdings kaum begreiflich, wie erstere ohne jede verbindende Partikel an das Vorhergehende hätten angeknüpft werden können. Ist dagegen V. 11 f. eine ganz selbständige Randbemerkung, so versteht es sich ganz von selbst, daß jene so oft vermifste Partikel fehlt.

Den letzten Beweis für die Richtigkeit der Behauptung, daß V. 11 f. eine Glosse sei, giebt der Anschluß von V. 13. Ein solcher ist überhaupt nicht da, obwohl einige Erklärer behaupten, eigentlich gehöre V. 13 mit dem Vorhergehenden zu einer Periode zusammen.³⁾ Von einem Weltbrande als der Voraussetzung für

1) Huther, Schott.

2) Wiesinger, de Wette-Brückner u. a.

3) Vgl. besonders Hofmann und Keil.

3,11f. neue Himmel und eine neue Erde ist in V. 11 f. gar nicht die Rede, wohl aber in V. 10, an den sich V. 13 auf das engste anschließt.

3,13 Dem Untergange der ganzen Welt stellt der Verfasser als Gegenstand der christlichen Hoffnung gegenüber: »neue Himmel und eine neue Erde.« So zu übersetzen und nicht »einen neuen Himmel«, ist bereits durch die Erklärung von V. 5 begründet, wird aber noch gesichert durch die Übersetzung der alttestamentlichen Stelle, an welche diese Worte anklingen, Jes. 65, 17 LXX: *ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ*. Man sieht hieraus, daß ein Hinweis auf die hebräische Pluralform *עֲוָנוֹת* nicht genügt zur Erklärung des griechischen Plurals *οὐρανοί*.

Welches aber ist die Verheißung, der entsprechend sich die Hoffnung der Christen auf neue Himmel und eine neue Erde richtet? Huther sagt: »Es ist darunter, vorzugsweise wenigstens, die alttestamentliche Verheißung gemeint.«¹⁾ Allein da das *αὐτοῦ* nicht auf *θεοῦ* in V. 12 zurückgeht, sondern auf *κύριος* in V. 10, von dessen *ἐπαγγελία* V. 4 und 9 geredet hat und dessen *ἐπαγγέλματα* gleich zu Anfang des Briefes 1, 4 erwähnt sind, so liegt kein Grund vor, hier an andere als Christi Weissagungen zu denken.²⁾ Daß man das vielfach nicht that, wird Anlaß zu der Lesart *τὸ ἐπάγγελμα* statt *τὰ ἐπαγγέλματα* gewesen sein. Ersteres wird freilich bezeugt durch BCKLP, 13, 31, syr^{bodl}, cat, Theoph, Oec; letzteres nur durch A^{ss}, vulg, sah, cop, arm, syr^p, Cyr, Did, Aug, Promiss, Hier, Bed und ist deshalb nur von Tischendorf VIII in den Text aufgenommen, von Tregelles an den Rand gestellt. Aber da die Worte *καινοὺς οὐρανοὺς κτλ.* ganz deutlich an eine bestimmte prophetische Stelle anklingen, so lag es nahe genug bei den mit *κατά* eingeführten Worten einen Hinweis auf eben diese Stelle zu sehen und deshalb statt des Plurals *ἐπαγγέλματα* den Singular zu lesen. Keils entgegengesetzte

1) Hofmann: »Der göttlichen Verheißung gemäß«; so auch Wiesinger und Keil; Dietlein nennt geradezu die Weissagung Jes. 65, 17.

2) Vgl. Steinfals.

Behauptung: »Der Plural steht im Hinblick darauf, daß außer 3,13 Jes. 65 die Erneuerung Himmels und der Erde auch in den Weissagungen von dem Untergange der gegenwärtigen Welt und (!) von der Herstellung von Recht und Gerechtigkeit im Reiche Gottes implicate (!) verheißten ist«, wird kaum den Eindruck der Natürlichkeit hervorrufen. Ebenso wenig ist daran zu denken, daß der weitab liegende Gedanke 1, 4 Veranlassung zu einer Änderung des Singulars in den Plural gegeben habe.

Wenn hinter *κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ προσδοκῶμεν* der Satz tritt: *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*, so hat man, abgesehen von der richtigen Erklärung des *ἐπαγγέλματα*, keinen Anlaß zu fragen, wo sich dieser Gedanke in den betreffenden Weissagungen finde, und etwa auf Jes. 65, 25 oder Hen. 10, 16 ff. 91, 16 ff. hinzuweisen. Mit diesen Worten wendet sich vielmehr der Verfasser von seinem metaphysischen Exkurs V. 5—13 wieder zu dem ethischen Gebiete zurück, um seinen durchaus ethisch gehaltenen Brief mit einer dementsprechenden Schlufsermahnung zu Ende zu bringen.

Was übrigens den Begriff *δικαιοσύνη* betrifft, so sind Wiesinger, Hofmann u. a. sicher im Rechte, wenn sie gegen Huther behaupten, *δικαιοσύνη* bezeichne hier nicht sowohl das heilige Verhalten derer, die der neuen Welt angehören, als vielmehr die derselben gleichsam eingeprägte Gestalt des rechtschaffenen Wesens. Dafür spricht schon die bildliche Redeweise *κατοικεῖ*, wozu man als lehrreiches Beispiel Hen. 42 vergleichen möge: »Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen sollte, da ward ihr eine Wohnung in den Himmeln. Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und wohnte unter den Engeln. Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Behältern; die es nicht suchte, die fand es und wohnte unter ihnen wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf durstigem Lande.«

In engem Anschluß an die ethische Näherbestimmung der 3,14 neuen Welt, auf die Petrus und seine Leser warten, ermahnt er, die innige Anrede *ἀγαπητοί* wieder aufnehmend: *σπουδάσατε*

3,14 ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ. Die Worte ταῦτα προσδοκῶντες gehören nicht, wie Huther noch behauptet, zur Ermahnung, sondern sind eine derselben vorangeschickte Begründung, eine Ausführung dessen, worauf διό hinweist. Nehmen dieselben doch offenbar das προσδοκῶμεν des 13. Verses wieder auf und nicht das προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας in V. 12. Übrigens handelt es sich in V. 12, abgesehen davon, daß derselbe als Glosse überhaupt nicht mehr in Betracht kommen kann, gar nicht um die Mahnung, überhaupt auf die Parusie zu hoffen, sondern, wie oben gezeigt ist, derselben in heiligem Wandel entgegenzugehen. Deshalb, weil der Christen Hoffnung sich auf eine neue Welt richtet, in der δικαιοσύνη allein ihre Stätte hat, soll der Leser Streben ein derartiges sein, wie es in dem Folgenden beschrieben wird.

Die Konstruktion und der Sinn dieser Ermahnung ist aber nicht ganz leicht festzustellen. Darüber scheint, so weit mir bekannt ist, Einigkeit zu herrschen, daß die Adjektive ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι zu εὐρεθῆναι gehören und also aussagen, als was für Leute erfunden zu werden die Leser sich bestreben sollen, nämlich als flecken- und schmutzfreie in Beziehung auf Christus — nicht auf Gott, wie sich nach der richtigen Deutung des αὐτοῦ in V. 13 von selbst versteht. Dagegen ist man verschiedener Ansicht darüber, womit ἐν εἰρήνῃ zu verbinden sei. Es liegt aber doch auf der Hand, daß dasselbe weder zu προσδοκῶντες, noch zu σπουδάσατε, noch zu ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι, sondern zu εὐρεθῆναι gehört. Aber wie stellt sich dasselbe dann zu der anderen Näherbestimmung dieses Infinitivs: ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ? Hofmann bemerkt: »Das, um was sie sich bemühen sollen, wird zunächst als Stand der Heiligung, in dem sie zu Gott stehen, zugleich aber als damit gegebener Friedensstand bezeichnet, in welchem sie von Gotteswegen stehen.« Schott aber hat so Unrecht nicht, wenn er meint, die Worte ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι bilden ein so fertiges Ganze, daß ἐν εἰρήνῃ lahm nachschleppen würde; und wenn Reufs übersetzt: »à être trouvés par lui sans tache, sans souillure et en

paix«, so zeigt er damit nur an, wie Petrus eigentlich geschrieben 3,14 haben müßte, wenn der gewünschte Gedanke hätte zum Ausdruck kommen sollen. Auch ein Blick auf die in vieler Beziehung merkwürdige Parallele Jud. 24: *καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει*, lehrt dieses. So hat man schon rein formale Gründe, sich nach einer anderen Konstruktion des fraglichen Satzes umzusehen.

Ich kann es nun nicht für richtig halten, daß man die Worte *ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ* mit *εὐρεθῆναι* verbindet. Das Reinsein von den *μιάσματα τοῦ κόσμου* wird in dem ganzen Briefe nicht als Ziel, sondern als Voraussetzung des Heiligungsstrebens ausdrücklich hingestellt.¹⁾ Was die Leser erreichen sollen und müssen, falls ihnen der Eingang in das ewige Königreich Christi zu teil werden soll, ist mehr, es ist das Vollmaß von *χάρις καὶ εἰρήνη*, das der Verfasser seinen Lesern 1, 2 wünscht. An etwas anderes ist bei dem *ἐν εἰρήνῃ* — das übrigens eine Parallele hat im Eingange des Barnabas-Briefes: *χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς ἐν εἰρήνῃ*²⁾ — nicht zu denken. Dann muß es aber für eine unbedachte Bemerkung von Schott gelten, die ausschließliche Verbindung von *ἐν εἰρήνῃ* mit *εὐρεθῆναι* sei sinnlos. Im Gegenteil, im Stande geistiger Unversehrtheit erfunden zu werden, darauf muß sich allerdings das Streben derer richten, die nach der neuen Welt der Gerechtigkeit ausblicken. Bezeichnet nun der Verfasser die Leser als in Beziehung auf Christus von Flecken und Schmutz rein geworden, so giebt er mit diesem Hinweis seiner Ermahnung noch größeren Nachdruck. Nicht bloß um deswillen, was ihnen in Aussicht steht, sondern auch um deswillen, was ihnen bereits zu teil geworden ist, haben sie Anlaß, zu streben, *ἐν εἰρήνῃ* erfunden zu werden. Wenn man beachtet, daß die Schlussermahnung in V. 18 ganz offenbar auf den Anfangswunsch 1, 2 zurückgeht, so wird sich das Fehlen des Begriffs *εἰρήνη* dort daraus erklären, daß der Verfasser denselben da bereits verwandt hatte, wo er die

1) Vgl. 1, 9. 2, 20.

2) Vgl. Patres apost. I, 2 p. 2.

3,14 Schlufsermahnung begann, die sich ihm dann durch den zwischen-eintretenden Hinweis auf des Paulus Schriften in zwei Stücke V. 14, 15^a und V. 18 zerlegte.

3,15 Als zweite Ermahnung, der die Leser im Hinblick auf die neue Welt, in der Gerechtigkeit wohnt, Folge leisten sollen, schließt sich eng an die erste an: καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε. Entsprechend der Bemerkung in V. 9, daß man das Ausbleiben der Parusie nicht als Säumigkeit des Herrn, sondern als Zeichen seiner Geduld gegen den Sünder betrachten solle, bemerkt der Verfasser hier, daß die Leser diese Geduld für Heil erachten sollen. Anstatt dieselbe gedankenlos und leichtfertig verrinnen zu lassen, sollen sie die Bedeutung derselben erkennen, indem sie danach ihr Verhalten einrichten. So zeigt die zweite Ermahnung an, auf welchem Wege das Ziel erreicht werde, nach dem zu streben V. 14 ermahnt hat.

Diese zweiteilige Ermahnung läuft nun aber nicht einfach in den Schluß des Briefes aus, sondern wird, wie bereits bemerkt, unterbrochen durch die Bemerkung, daß sie den Äußerungen des Paulus in seinen Briefen entspreche. Die enge Zusammengehörigkeit von V. 14 und V. 15^a verbietet es, den Satz: καθώς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοδεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, lediglich auf die zweite Hälfte der Ermahnung zu beziehen. Nicht minder verkehrt ist es aber, wenn de Wette-Brückner meint: »Man muß καθώς nicht ängstlich auf die letzte Ermahnung V. 15, auch nicht bloß auf V. 14, sondern zugleich auf die ganze Materie von der Zukunft Christi, incl. des Verhaltens in Bezug darauf beziehen, worauf offenbar περὶ τούτων V. 16 geht und was V. 14 f. (vgl. ταῦτα προσδοκῶντες) mit beschlossen ist.« Daß περὶ τούτων sich auf die Materie von der Zukunft Christi beziehe, wird man doch wohl erst dann beweisen können, wenn feststeht, daß der Satz καθώς κτλ. sich darauf bezieht. Für letzteres auf ταῦτα προσδοκῶντες sich berufen, geht doch nur an, wenn man bewiesen hat, was oben widerlegt ist, daß diese Worte nicht Begründung der Ermahnung sind, sondern dieser selbst angehören. So liegt nicht der mindeste Grund vor, den Satz καθώς

κτλ. auf etwas anderes zu beziehen, als auf die unmittelbar vor- 3,15
hergehende Ermahnung.

Hieraus folgt, daß weder irgendwelche Stellen von der Geduld Gottes in den paulinischen Briefen, z. B. Röm. 2, 4. 9, 22, noch solche von der Parusie, wie in den Thessalonicher-Briefen, zu einer Antwort verhelfen auf die Frage, welcher Paulus-Brief hier vom Verfasser gemeint sei. Aber ebenso unrichtig ist es, wenn man unter der Voraussetzung, die Leser des zweiten Petrus-Briefes seien dieselben wie die des ersten, behauptet, es handele sich hier um den Epheser-Brief.¹⁾ Jene Voraussetzung ist falsch, wie eingehend nachgewiesen ist.²⁾ Damit fällt jene ganze Hypothese, die von einigen ihrer Vertreter bereits sehr detailliert ausgeführt ist. Gar an den Hebräer-Brief zu denken, ist nur dem möglich, der an der paulinischen Abfassung desselben festhält. Es handelt sich um einen an eine judenchristliche Gemeinde gerichteten Brief des Paulus. Die weitere Untersuchung aber wird zeigen, wie willkürlich Huthers Behauptung ist: »Ganz willkürlich ist offenbar (!) die Annahme von Pott und Morus, daß der Verfasser hier einen Brief meine, den wir nicht mehr besitzen.«

Den Paulus bezeichnet der Verfasser als *ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφός*. Huther bemerkt dazu, hierdurch werde Paulus nicht bloß als Freund oder Mitchrist bezeichnet, sondern als solcher, mit dem sich Petrus in amtlicher Beziehung auf das innigste verbunden wisse — also das modern pastorale »Herr Bruder.« Dagegen weist Hofmann mit Recht darauf hin, daß mit *ἀδελφός* dieses Amtsverhältnis nicht ausgedrückt sein könne, nenne doch Paulus Kol. 4, 7 den Tychikus ebenso; vielmehr sei das *ἡμῶν* statt *μου* zu beachten. Aber freilich hieraus zieht Hofmann in Übereinstimmung mit seiner falschen Erklärung der Eingangsverse des Briefes sehr verkehrte Folgerungen. Er meint nämlich, in dem *ἡμῶν* fasse Petrus sich mit den Judenchristen zusammen und gebe damit seinen heidenchristlichen Lesern zu erkennen, daß der Heidenapostel wie ihm selbst, so auch jenen ein lieber Bruder sei;

1) Wiesinger, Schott, Huther, Hofmann u. a.

2) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 16.

3,15 damit aber schliesse er solche, denen er das etwa nicht sei, von sich aus. Also gegen die antipaulinischen, pharisäischen Judenchristen soll diese Bezeichnung des Paulus ihre Spitze kehren. Was solche Polemik in einem Zusammenhange soll, in dem nie mit einer Silbe auf die antipaulinischen Richtungen im Judentum hingewiesen wird, vermag ich nicht einzusehen. — Wenn der Verfasser sich in ἡμῶν nicht mit seinen Lesern zusammenfaßt, was Keil allerdings mit Berufung auf das von ihm mißdeutete ἡμῖν 1, 1 behauptet, so wird er damit auf die hinblicken, mit denen er sich im Eingange des Briefes als ἡμεῖς den Lesern als ὑμεῖς gegenüberstellte, nämlich auf die, welche gleich ihm Augenzeugen des Lebens Jesu und von diesem persönlich berufene Jünger waren. Nennt er nun Paulus seinen und seiner Genossen geliebten Bruder, so kann er sich in diesem Zusammenhange damit nur gegen die von ihm bekämpften heidenchristlichen Libertinisten kehren. Aus V. 16 geht mit Deutlichkeit hervor, daß diese sich für ihre sittenlose Haltung auf Paulus berufen haben; die Folge davon war, daß sie ihren Gegensatz zu der judenchristlichen Praxis zu einem Gegensatze des von ihnen gefeierten Paulus zu den Uraposteln undeuteten. Solcher Ansicht, die die Leser verwirren konnte, tritt der Verfasser entgegen, indem er den Paulus in herzlicher Weise als einen bezeichnet, zu dem er mit seinen apostolischen Genossen im innigsten Verhältnisse stehe.

Denselben Zweck wird es auch haben, wenn Petrus von des Paulus Briefe an seine Leser aussagt, er habe geschrieben κατὰ τὴν δοδεῖσαν αὐτῷ σοφίαν. Solche Anerkennung ist die beste Widerlegung jener heidenchristlichen Dichtung von einem Gegensatze des Paulus zu den judenchristlichen Aposteln.

Demselben Zwecke dient endlich überhaupt der Hinweis auf die Briefe des Paulus. Das, wozu Petrus die Leser ermahnt hat, ist dasselbe, was Paulus ihnen geschrieben hat — derselbe Paulus, dessen Worte die Vertreter der gegenteiligen Ansicht und Praxis für sich in Anspruch nehmen.

3,16 Aber der Verfasser läßt es nicht bei einem Hinweis auf den einen Brief des Paulus, den dieser an den Leserkreis des 2. Petrus-

Briefes geschrieben hat, sondern weist auf dessen Briefe überhaupt ^{3,16} hin: *ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς*. Da das *ταῖς* nur bei ABC, min, darunter 13, fehlt und ein Wegfallen desselben infolge eines Schreibversehens sich leichter erklärt als ein Hinzusetzen, so liegt kein Grund vor, es zu streichen, wie neuerdings Tregelles und Hort gethan haben. Für solche Entscheidung hat man nun allerdings einen inneren Grund beigebracht. Mit *ταῖς* nämlich soll der Verfasser auf eine abgeschlossene Sammlung paulinischer Briefe hinweisen.¹⁾ Das kann man natürlich nicht zugeben, wenn man Petrus für den Verfasser des Briefes hält. Andererseits freilich ist man mit jener Erklärung sehr einverstanden und findet hier einen schlagenden Grund gegen die Echtheit dieses Briefes. Jene Furcht und diese Zuversicht ist beides gleich grundlos.

Durch den Artikel wird doch nichts anderes ausgedrückt, als dafs es sich hier um eine bestimmte Mehrheit handelt. Dafs dieses die Mehrheit sei, die im Kanon abgeschlossen vorliegt, und nicht die Mehrheit der Briefe, welche dem Petrus bekannt waren, ist eine Behauptung, die jedes Beweises, ja jeder Stütze durch den Kontext ermangelt.²⁾ Nicht einmal das läfst sich aus diesen Worten schliessen, dafs Petrus behaupte, alle von Paulus je geschriebenen Briefe zu kennen, oder dafs den Lesern mehr als der direkt an sie geschriebene Brief des Paulus bekannt gewesen sei.³⁾ So wenig derjenige, welcher mit dem Ausdruck *πᾶσαι αἱ ἐπιστολαί* auf die im Kanon aufbewahrten Briefe des Paulus hinweist, damit aussagen will, das seien alle Briefe, die der Apostel je geschrieben, so wenig Petrus, wenn er aller ihm bekannten Briefe des Paulus gedenkt. Wenn er aber auf jene Briefe hinweist um des Mißbrauchs willen, den die Libertiner mit Äufse-

1) Vgl. Wiesinger.

2) Vgl. Weifs S. 301: »In der That ist es doch die reinste Willkür, wenn der Verfasser von allen Paulus-Briefen redet, an alle uns bekannten, statt an alle ihm bekannten zu denken oder gar von einer in der ganzen Kirche anerkannten Sammlung zu reden.«

3) Gegen Schott, Lutterbeck, Keil u. v. a.

3,16 rungen des Paulus getrieben haben, so war es angezeigt, nicht bloß in Bezug auf den an die Leser gerichteten Brief den Sachverhalt richtig zu stellen, sondern in Bezug auf alle ihm bekannten, mißbrauchten Briefe, mochten die Leser dieselben nun kennen oder nicht und deshalb in letzterem Falle jenen Verdrehungen wehrlos gegenüberstehen.

Dafs letzteres der Fall war, dafs also die Leser außer dem einen an sie direkt geschriebenen Brief des Paulus keinen anderen in Händen hatten, wird schon durch die getrennte Bezugnahme auf den einen an die Gemeinde gerichteten Brief und auf die übrigen nahegelegt. Geradezu bewiesen wird es durch die folgenden Bemerkungen. Der Verfasser begnügt sich nämlich nicht damit, einfach daran zu erinnern, dafs auch die anderen Briefe des Paulus von derselben Mahnung handeln, die den an sie gerichteten Brief füllt, sondern schränkt seine Worte: *ὥς ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς*, ein durch die Bemerkung: *λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων*, »wenn er in denselben darüber redet.« Eine derartig einschränkende Bemerkung bleibt ein unverständlicher Pleonasmus, wenn der Verfasser sie solchen gegenüber ausspricht, welche die betreffenden Briefe in der Hand haben. Sie begreift sich nur, wenn die Leser keine Vorstellung von dem Inhalte der erwähnten Briefe hatten oder genauer vielleicht, wenn sie von der Art des einen ihnen bekannten Briefes, der nur Mahnung zu heiligem Wandel enthalten zu haben scheint, einen verkehrten Schluss auf die Eigenart der übrigen ihnen unbekannten Briefe machen konnten.

Diesem verkehrten Schlusse vorzubeugen, war aber dann Anlaß gegeben, wenn der Verfasser beabsichtigte, den Lesern auch über andere Bestandteile dieser Briefe Mitteilung zu machen. Und das thut er in den folgenden Worten: *ἐν αἷς ἔστιν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἄμαθεῖς καὶ ἀσθήρικτοι στρεβλοῦσιν*. Auch dieser Satz beweist für jeden unbefangenen Leser, dafs der Verfasser an Leute schreibt, welche die Briefe des Paulus, den einen an sie selbst gerichteten ausgenommen, nicht kennen. Denn er erinnert nicht an den Inhalt der Briefe als an etwas den Lesern Bekanntes, sondern macht Mitteilung darüber wie über etwas Unbekanntes; der

allgemeine Ausdruck aber, in dem er das thut, läßt wieder erken- 3,16
nen, daß er sich nicht in einer Situation befindet, in welcher
man mit kurzer Andeutung die Erinnerung an Spezielles erwecken
kann. Hätte es Petrus hier mit Briefen zu thun, welche in der
Kirche, speziell bei den Lesern, bekannt waren, so würde er kaum
anders als so geschrieben haben: *καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς*
ἔγραψεν ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς. οἱ δὲ ἀμαθεῖς καὶ
ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν τὰ δυσνόητα τὰ ἐν αὐταῖς.

Daß nicht *ἐν οἷς*, sondern *ἐν αἷς* zu lesen ist, haben die
neueren Textkritiker mit Recht behauptet. Denn erstlich über-
wiegt die äufere Bezeugung des letzteren (αΒ, min, darunter
13, 31, syr, Theoph) die des ersteren (CKLP, Phot, Oec).
Dazu kommt, daß sich das *οἷς* leicht daraus erklärt, daß man
fälschlich meinen konnte, es müsse sich auf das unmittelbar vor-
hergehende *τούτων* beziehen. Das ist aber unmöglich, da die-
ses nicht auf die paulinische Ausdrucksweise in der Ermahnung
zu heiligem Lebenswandel, sondern auf diese Ermahnung selbst
geht. Daß aber darin unverständliche Sachen seien, wird man
nicht behaupten können.

Was ist aber das Schwerverständliche in des Paulus Briefen?
An seine Lehre von der Parusie ist hier so wenig zu denken wie
bei dem vorhergehenden *περὶ τούτων*, ganz abgesehen davon, daß
der Verfasser unseres Briefes darin kaum hinter Paulus zurück-
stehen würde. Mit Recht bemerkt Hofmann: »Was diese verdrehen,
müssen Äußerungen sein, die sich so wenden ließen, daß sie
dessen überhoben, wofür sich der Apostel auf Paulus bezieht.«
Letzteres aber ist die Mahnung zum christlichen Lebenswandel.
Petrus muß also an Äußerungen denken, welche sich so verdrehen
ließen, daß sie zur Rechtfertigung einer laxen Sittlichkeit dienen
konnten. Hofmann verweist auf Aussprüche wie Eph. 2, 5 f. Kol. 2, 12.
Diese hätten von Hymenaeus und Philetus, 2 Tim. 2, 17 f., dahin
verdrehen werden können, daß die Auferstehung schon geschehen sei;
diese Ansicht aber habe begreiflicherweise sittliche Laxheit zur
Folge gehabt. — Was Hofmann zu dieser Ansicht bestimmt, ist
eine Reihe falscher Voraussetzungen, nämlich 1) daß der Paulus-

3,¹⁶ Brief, auf den Petrus hinweist, der an die Epheser sei; 2) daß die Briefe an Timotheus nach Ephesus gerichtet seien;¹⁾ 3) daß die ἀμαθεῖς καὶ ἀσθήριτοι Leute seien, die bereits in den kleinasiatischen Gemeinden, an die der 2. Petrus-Brief geschrieben sein soll, ihr Wesen hatten.²⁾ Es liegt kein Grund vor, Wiesingers Meinung aufzugeben, Petrus habe hier hauptsächlich an die Rechtfertigungslehre des Paulus gedacht. Wie leicht dieselbe zur Rechtfertigung der Sittenlosigkeit gebraucht werden konnte, bedarf keines Nachweises. Hofmanns Bemerkung aber, ein Mißbrauch dieser Lehre könne keine Verrenkung von Schwerverständlichem genannt werden, muß ich mit Hinweis auf die Mißverständnisse, vor denen Paulus selbst seine Lehre zu schützen für nötig erachtet, für unrichtig halten.

Hinter die Worte, daß die Unwissenden und Ungefestigten gewisse schwerverständliche Parteen aus den Paulus-Briefen verdrehen, tritt noch kurz anhangsweise die Bemerkung: ὥς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς. Die Stellung sowie der unbestimmte Ausdruck derselben legt die Vermutung nahe, daß der Verfasser damit auf Schriften hindeute, welche an Bedeutsamkeit hinter den Briefen des Paulus zurücktreten und den Lesern ebenso wie diese unbekannt sind. Dem aber widerspricht die Mehrzahl der Erklärer, welche unter diesen γραφαί die Schriften des Alten Testaments versteht.

Diese Ansicht, aus der man für die historische Näherbestimmung des 2. Petrus-Briefes sehr weittragende Folgerungen gezogen hat, muß als ein sonderbares Mißverständnis durchaus zurückgewiesen werden. Sie beruht auf der an sich richtigen Beobachtung, daß im neutestamentlichen Sprachgebrauche αἱ γραφαί die Schriften κατ' ἐξοχήν, der alttestamentliche Kanon, sind. Aber wenn αἱ γραφαί hier diesen Sinn hätte, so würden die paulinischen Briefe zu dem alttestamentlichen Kanon gerechnet, was sinnlos

1) Vgl. dagegen Spitta, die persönlichen Notizen im zweiten Briefe an Timotheus, Studien und Kritiken, 1878, S. 584 ff.

2) Vgl. hierüber weiter unten.

wäre. Man sucht diese Klippe zu vermeiden, indem man mit Berufung 3,16 auf einen bekannten griechischen Sprachgebrauch bezüglich *ἄλλος, ἕτερος, λοιπός*, übersetzt: »wie die übrigen Schriften, welche übrigen das Alte Testament bilden.« Aber angenommen, dieser Sprachgebrauch liege hier vor, so wäre doch auffallend, daß das *στρεβλοῦσιν*, das sich bei den Paulus-Briefen nur auf einige Partien bezieht, hier auf die alttestamentlichen Bücher überhaupt ausgedehnt wäre. Aber dieses möchte immerhin als ein ungenauer Ausdruck passieren. Viel auffallender ist es, daß die Verdrehung des Alten Testaments, diese Verkehrung desselben zu einem Zeugnis für den Libertinismus, von Petrus hier nur kurz anhangsweise bemerkt wäre, während die Verdrehung der Paulus-Briefe, welche die Leser noch nicht einmal kennen, eingehend und an erster Stelle besprochen wird. Je dringlicher Petrus in seinem Briefe ermahnt hat zu einem gläubigen Anschluß an den *λόγος προφητικός*, um so mehr hatte er Anlaß, auf die Verdrehung desselben durch die Libertiner aufmerksam zu machen, und nicht bloß darauf, sondern auch, wie bei den Paulus-Briefen, auf das positive Zeugnis desselben für die Mahnungen des Petrus. Aber wenn wir Stellen wie 1, 19. 3, 4 ff. richtig verstanden haben, so verneinten die Libertiner einfach das prophetische Wort; von einer Verdrehung desselben zu ihrem Nutzen war nirgends eine Andeutung zu lesen. Im übrigen aber erscheinen sie als solche, denen der Inhalt des Alten Testamentes ziemlich unbekannt war.¹⁾

Jene Ansicht über den Sinn von *αἱ γραφαί* an vorliegender Stelle findet sich noch in einer etwas abgeänderten Gestalt, wird aber dadurch nur verwerflicher. Unter den Schriften, zu denen des Paulus Briefe gehören, soll man solche verstehen, welche der Christenheit heilig waren, wie dem Volke Israel der alttestamentliche Kanon.²⁾ Gegen diese Ansicht ist zunächst zu bemerken, daß man damit den neutestamentlichen Sprachgebrauch, auf den doch der ganze Mißverstand über den Sinn der Worte *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς* zurückgeht, verlassen hat; *αἱ γραφαί* ist die

1) Vgl. 3, 5.

2) Vgl. z. B. Hofmann.

3,16 heilige Schrift Israels, nicht aber zugleich solche Schriften, welche dieser gleichwertig sind. Ferner aber ist es doch der Gipfel der Unvernunft, in solchen Schriften die heilige Schrift der Christenheit zu finden, über deren Inhalt Petrus seine gläubigen Leser unterrichten muß, da sie nichts davon wissen.

Der Zusammenhang verbietet es geradezu, unter *αἱ γραφαί* hier den alt- oder neutestamentlichen Kanon zu verstehen. Petrus hat bestimmte Schriften im Auge, die die Gedanken ausführten, welche in des Paulus Briefen von den Libertinern mißverstanden wurden. Solche Schriften sind Gegenstand der verdrehenden Thätigkeit jener Leute geworden. Es können nur Schriften der Genossen des Paulus auf dem Arbeitsgebiete der Heidenchristenheit gemeint sein. Ihrer gedenkt Petrus nur kurz und anhangsweise, weil die Verdrehung derselben und die Berufung auf sie von seiten der Libertiner von weniger Bedeutung war.

Mit dieser Ansicht reimt sich allerdings das nicht, was Hofmann u. a. zu den mit *ἁμαρτεῖς* und *ἁσθήρινοι* bezeichneten Leuten bemerkt. Er meint, darunter seien nicht die im 2. Kapitel charakterisierten Libertiner zu verstehen, die ja erst in der Zukunft zu erwarten seien, sondern Leute, die bereits unter den Lesern des Briefes aufgetreten waren. Wenn das richtig ist, so können allerdings die übrigen Briefe des Paulus der Gemeinde nicht unbekannt gewesen sein und ebensowenig die *λοιπαὶ γραφαί*. Aber diese ganze Behauptung ist nichts als die Konsequenz falscher Kombinationen zwischen dem 2. Petrus-Briefe einerseits und dem Epheser-Briefe sowie den Pastoral-Briefen andererseits. Unser Brief redet nirgends von einer Vorstufe der in Kapitel 2 beschriebenen Libertiner. Von einer Verdrehung namentlich des an die Leser gerichteten Paulus-Briefes, von der Hofmann berichtet findet und an die allerdings zunächst zu denken wäre, wenn die in V. 16 genannten Leute inmitten des Leserkreises gelebt hätten, steht nichts zu lesen. Im Gegenteil, nur in Bezug auf die anderen den Lesern nicht bekannten Briefe des Paulus wird von Verdrehung gesprochen. — Endlich aber spricht direkt gegen solche Deutung von *ἁμαρτεῖς καὶ ἁσθήρινοι* V. 17.

Mit *ὅμως οὖν ἀγαπητοί κτλ.* wird die in V. 14 angefangene 3,17 Ermahnung wieder aufgenommen, nachdem sie unterbrochen war durch die Bemerkung, daß Paulus, anstatt nach der Libertiner Behauptung des Petrus Mahnung zu widersprechen, auf ganz dasselbe in seinen Briefen hinweise. Wenn der Verfasser nun warnt: *φυλάσσεσθε ἵνα μὴ τῇ τῶν ἁθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες ἐκπέσῃτε τοῦ ἰδίου στήριγμοῦ*, so versteht es sich doch wohl eigentlich von selbst, daß die *ἁθέσμοι*, vor denen er die Leser warnt, dieselben sind, die ihn zu der Unterbrechung seiner in V. 14 begonnenen Ermahnung veranlaßt haben. Mit dem stark betonten *ὅμως* werden die Leser den in V. 16 erwähnten Leuten gegenübergestellt, und wenn von ersteren ausgesagt wird: *ἵνα μὴ . . . ἐκπέσῃτε τοῦ ἰδίου στήριγμοῦ*, so werden sie damit auch als solche charakterisiert, die betreffs ihrer Haltung den Gegensatz zu den in V. 16 genannten *ἀστήρικτοι* bilden.

Trotz aller dieser auf der Hand liegenden Thatsachen wird von den meisten Exegeten das Verhältniß des 17. Verses zu dem vorhergehenden ganz anders gedeutet. Das *οὖν* soll sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern auf den ganzen Inhalt des Briefes beziehen. Das Objekt zu *προγινώσκοντες* soll man nicht in der V. 15 gemachten Bemerkung über die Verdreher der paulinischen Briefe finden, sondern aus dem Satze *ἵνα μὴ κτλ.* entnehmen, »nämlich daß Irrlehrer, wie die c. 2 und 3, 1 ff. geschilderten, kommen und Unbefestigte verführen werden.« Über den Gegensatz, auf den *ὅμως* und *τοῦ ἰδίου στήριγμοῦ* hinweist, schweigt man oder notiert ihn einfach, ohne sich der daraus zu ziehenden Folgerungen bewußt zu werden. Steinfafs freilich, der in V. 16 von den Verführten, in V. 17 von den Verführern berichtet findet, bemerkt in betreff des zuletzt genannten Punktes: »V. 17 ist laut seines *οὖν* Folgerung und laut seines *ὅμως* Gegensatz. Aus dem *ἁμαρτεῖς* und *ἀστήρικτοι* folgt, daß die Künste der Verführer scheitern, wo sie auf eine feste Seele treffen. So gilt es denn, fest zu sein und fest zu bleiben.« Daß aber dieses Verhältniß von V. 17 zu V. 16 unmöglich ist, bedarf keiner weiteren Erörterung; denn nicht daß sie sich verführen lassen, sagt

3,17 V. 16 von den ἁμαρτεῖς aus, sondern daß sie die Briefe des Paulus verdrehen.

Aber was veranlaßt denn nur die Erklärer, das oben besprochene einfache Verhältniß von V. 17 zu V. 16 zu bestreiten?

Daß die Leute, vor denen Petrus die Leser in der Schlussermahnung warnt, eben die sind, mit denen sich der größte Teil des Briefes beschäftigt, unterliegt keinem Zweifel. Für diese in c. 2 mit so brennenden Farben geschilderten Libertiner aber, meint man, sei doch der Ausdruck in V. 16 οἱ ἁμαρτεῖς καὶ ἀσθήρινοι eine auffallend schwächliche Bezeichnung. Allein ist denn ἄδεσμοι in V. 17 so viel stärker? Dagegen weisen einige Exegeten darauf hin, daß 2, 14 nur die Verführten das Prädikat ἀσθήρινοι erhalten, während 2, 7 ἄδεσμοι von den Sodomitern, dem Typus der Libertiner, gebraucht werde. Aber kann deshalb jenes Wort von denen nicht gebraucht werden, die doch auch infolge ihres Mangels an sittlicher Festigkeit zu ἄδεσμοι geworden sind? Ferner aber ist zu beachten, daß der Verfasser sich 3, 16 nicht in der speziellen Schilderung der praktischen Verirrungen der Libertiner befindet, die in c. 2 natürlich zu geschärftem Ausdrucke Anlaß gab, sondern dieselben nur kurz erwähnt in einer Zwischenbemerkung des ruhig gewordenen Briefschlusses; und zwar bezieht sich diese kurze Bemerkung auf die Libertiner nur, sofern von ihnen eine Verdrehung der paulinischen Lehre ausgesagt wird. Da lag wahrhaftig kein Anlaß vor, jene Leute, die er vorher schon als Unwissende bezeichnet hatte, anders zu charakterisieren als durch die Prädikate ἁμαρτεῖς καὶ ἀσθήρινοι: sie zeigen sich bei ihren Verdrehungen unfähig, das Schwierige zu begreifen, was Paulus κατὰ τὴν δοδεῖσαν αὐτοῦ σοφίαν geschrieben hat, und so wenig befestigt in der christlichen Wahrheit, daß sie das Schwerverständliche nicht nach Analogie der einfachen christlichen Grundgebote, sondern nach ihren Lüsten und Begierden auslegen.

Aber einem schwer wiegenden Einwand giebt Hofmann Ausdruck, wenn er ausruft: »Von denen, die sich der Verkehrung paulinischer Ausdrücke schuldig machen, hat er als von Gegen-

wärtigen gesprochen. Wie kann also προγινώσκοντες sie zum 3,17 Objekte haben? Wie können sie mit den in c. 2 Vorhergesagten identisch sein?« Aber wenn zu V. 16 richtig bemerkt ist, daß Petrus von den anderen paulinischen Briefen und ihren Verdrehern den Lesern als von etwas ihnen Unbekanntem berichtet hat, da es sich um Schriften und Personen aus der Heidenkirche handelt, so kann er vor ihrem Einflusse auf die Leser wohl als vor etwas Zukünftigem warnen. Und so findet sich hier in V. 16 und 17 ganz dasselbe Problem, das sich auch in c. 2 findet und dort zu bedeutsamen kritischen Folgerungen Anlaß gegeben hat, daß nämlich die Libertiner bald als Zukünftige, bald als Gegenwärtige behandelt werden. Zukünftig sind diese Leute aus der Heidenchristenheit eben nur für die jüdische Gemeinde, an die Petrus schreibt.

So dient die Untersuchung des Verhältnisses von V. 17 zu V. 16 nur dazu, die gegebene Erklärung von V. 16 völlig sicher zu stellen. Die ἄθεστοι, in Bezug auf welche der Verfasser die Leser warnt, sind die Libertiner, deren sittenloser Wandel in c. 2 beschrieben ist und von denen 3, 15 f. mitgeteilt wird, daß sie sich durch die Autorität des Paulus und seiner Genossen zu decken suchen. Es wird ihnen ihr Thun aber nur zur eigenen ἀπώλεια ausschlagen, falls die Leser das thun, was Petrus von ihnen hofft und wozu er sie ermahnt: wenn sie, vorher gewarnt, vor dem Irrwahn jener heidenchristlichen Libertiner sich hüten, und wenn sie — so fährt er in V. 18 fort — wachsen im geistlichen Wohlbefinden und in dem, was Grund desselben ist, in der Erkenntnis Christi.

So spricht der Verfasser zum Schluß seines Briefes als Mah- 3,18 nung aus, was am Anfang als Wunsch stand: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν. Die richtige Erklärung desselben überhebt mich der Mühe, Hofmanns Deutung der ersteren zu widerlegen, nach welcher τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ auch zu χάριτι gehört und mit ἐν nicht dasjenige eingeleitet wird, woran, sondern dasjenige, wodurch die Betreffenden wachsen — eine Erklärung, die übrigens bereits von Huther zurückgewiesen ist.

3,18 Der Brief schließt mit einer Doxologie auf Christus, die so eigenartig ist wie der Eingang dieses originellen Schreibens: *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος*. Was bedeutet *ἡμέρα αἰῶνος*? Grimm bemerkt: »dies qui est aeternitas; gen. appositionis.« Aber wo wird je die Ewigkeit ein Tag genannt? Andere sagen, es sei der Tag, mit dem die Ewigkeit beginne, der jüngste Tag. Aber dafür wäre doch das einfache *αἰῶνος* ein ziemlich dunkeler Ausdruck. Außerdem aber wird man von dem jüngsten Tage nicht sagen können, die Ewigkeit beginne mit demselben, sondern die Zeit höre mit demselben auf. Endlich aber begreift man nicht, weshalb Jesu die *δόξα* nur bis in diesen Tag hinein und nicht auch über denselben hinaus für die Zeit, da seine volle *δόξα* beginnt, zugesprochen wird.

Dem Wortlaut entsprechend bemerkt Hofmann gut, der ungewöhnliche Ausdruck *ἡμέρα αἰῶνος* bezeichne den Tag, der nach der Ewigkeit benannt und also ein ewig währender Tag ist. Aber weshalb redet der Verfasser hier nicht direkt von der Ewigkeit, sondern von einem ewig währenden Tage? Bei richtiger Erklärung von 3, 8, worauf auch Frommüller hinweist, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Es handelt sich hier gar nicht um die Ewigkeit, sondern um den Tag des *εἰς αἰῶνα* lebenden Gottes, dem die Leser entgegenwarten und der gleich tausend Jahre ist.

Die Richtigkeit dieser Deutung wird auch von der einzigen Stelle bestätigt, wo sich meines Wissens der Ausdruck *ἡμέρα αἰῶνος* findet, Sir. 18, 9. Es ist dort die Rede von der unendlichen Größe des *εἰς τὸν αἰῶνα* lebenden Gottes gegenüber dem kleinen geringen Menschen. In diesem Zusammenhange heißt es dann in ganz offenbarem Anschlusse an Psalm 90, 10 und 4, wie auch daraus erhellt, daß sich neben *ὀλίγα* die Lesart *χίλια* findet: *ἀριθμὸς ἡμερῶν ἀνθρώπου πολλὰ ἔτη ἑκατόν. ὥς σταγὼν ὕδατος ἀπὸ θαλάσσης καὶ ψῆφος ἄμμου, οὕτως ὀλίγα ἔτη ἐν ἡμέρα αἰῶνος*. Die wenigen Jahre des menschlichen Lebens werden einer *ἡμέρα αἰῶνος* gegenübergestellt, und das Urtheil lautet, sie verhalten sich zu dem ewigen Tage wie ein Wassertropfen vom Meere und wie ein Sandkorn. Hieraus erhellt,

daß die *ἡμέρα αἰῶνος* bei Sirach nichts anderes ist als ein Tag 3,18 aus dem Leben des ewigen Gottes — nicht die Ewigkeit selbst, wodurch der zur Charakterisierung der menschlichen Hinfälligkeit dienende Gegensatz zwischen *ἔτη* und *ἡμέρα*, der ja auch in Psalm 90, 4 betont wird, verloren gehen würde.

Bezöge sich die Doxologie auf Gott, so wäre die hier vorliegende Form unverständlich. Anders liegt die Sache, wo sie sich auf den *κύριος καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός* bezieht, der den nach seiner *ἐντολή* Wandelnden die *εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν αὐτοῦ* verleiht.

Zweiter Abschnitt.

Erklärung des Briefes des Judas.

¹ Der Verfasser dieses kleinen Schriftstückes bezeichnet sich als *Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου*.

Dafs die Worte *Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* nur eine Bezeichnung des allgemeinen Dienstverhältnisses Christus gegenüber sind, nicht aber ein den Verfasser über die Leser erhebender Amtstitel, ist durch die Erörterungen zu 2 Petr. 1, 1 festgestellt. Dagegen scheint die zweite Näherbezeichnung *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* die Tendenz zu haben, auf das Recht hinzuweisen, das der Verfasser hat, so, wie er es thut, zu schreiben. Denn dafs diese Worte nur hinzugesetzt seien, um den Verfasser von anderen Leuten gleichen Namens zu unterscheiden, ist nicht anzunehmen. Eine solche Näherbestimmung würde sich einfach dem Namen *Ἰούδας* anschliessen, nicht aber sich so anspruchsvoll mit *δέ* dem *Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* an die Seite stellen. Diese Hervorhebung des Verwandtschaftsverhältnisses zu Jakobus erklärt sich aber noch weniger daraus, dafs der Verfasser, von dem man annimmt, er sei der leibliche Bruder Christi, resp. wolle das sein, in seiner Demut habe betonen wollen, er nenne sich wohl den Bruder des Jakobus, des leiblichen Bruders des Herrn, nicht aber Jesu Bruder, sondern nur dessen Knecht. Hätte der Verfasser diesen Gedanken andeuten wollen, so hätte er mindestens umgekehrt schreiben müssen: *Ἰακώβου ἀδελφός, δοῦλος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Überdies würde sich kein Grund finden lassen, der den Judas zu dieser prononcierten Bescheidenheit veranlaßt haben könnte.

Wenn Tit. 1, 1 zu der Näherbezeichnung des Verfassers *δοῦλος* 1 *θεοῦ* hinzutritt *ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ*, so könnte dem die Selbstbezeichnung des Verfassers des Judas-Briefes entsprechen, wenn der hier genannte Jakobus eine derartige Ehrenstellung einnahm, daß sein Bruder daraus den Mut gewinnen konnte, lehrend und ermahnend vor eine Gemeinde hinzutreten, und zweitens wenn Judas selbst keine Würde besaß, die ihm solche Autorität sicherte, mit anderen Worten, wenn er selbst kein Apostel war. Ersteres ist der Fall, wenn man bei Jakobus, wie man allgemein thut, an jenen denkt, der, von Paulus zu den *στόλοις* gerechnet, an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand. Ob dieser Jakobus unter die Zahl der Zwölfe gehörte und ob Judas identisch sei mit dem Apostel *Ἰούδας Ἰακώβου*, sind Fragen, die weiter unten werden zur Berücksichtigung kommen. So viel ist gewiß, die Selbstbezeichnung des Judas an dieser Stelle spricht dagegen, in ihm den Apostel Judas zu sehen.

Aus dieser Selbstbezeichnung ergibt sich eine wichtige Folgerung für die Leser des Briefes.

Wenn sich Judas auf die Autorität des Jakobus stützt, so erscheint es wahrscheinlich, daß die Leser solche waren, für die Jakobus wirklich eine Autorität war. Bei der ausgeprägt jüdenchristlichen Stellung des Jakobus ist es selbstverständlich, daß das nur jüdenchristliche Leute gewesen sein können. Dem widerspricht man. Die Leser sollen kleinasiatische Heidenchristen sein. Diese Behauptung hängt mit einem Knäuel falscher Voraussetzungen zusammen. Man meint, bei dem nahen Verwandtschaftsverhältnisse des Judas-Briefes zu dem zweiten des Petrus verstehe es sich von selbst, daß der Leserkreis beider Schriften derselbe sei. Mit Recht hat Wiesinger dagegen bemerkt, wenn der Judas-Brief nicht der später geschriebene sei, der die 2 Petr. 2 ausgesprochene Weissagung als erfüllt bestätige, so sei jene Behauptung nichts weniger als selbstverständlich. Aber wenn auch der zweite Petrus-Brief der früher geschriebene wäre, so könnte jene Behauptung nicht aufrecht erhalten werden, ja, sie würde sich dann direkt widerlegen lassen. Da nachgewiesen ist, daß der zweite Petrus-

¹ Brief sich nicht an denselben Leserkreis richtet wie der erste Petrus-Brief, der sich allerdings an Heidenchristen in Kleinasien wendet, daß er vielmehr auf judenchristliche Leser rechnet, so kann der Zusammenhang beider Briefe nur in der aus der Selbstbezeichnung des Judas geschlossenen Meinung befestigen, daß auch dieser Brief judenchristliche Leser voraussetze.

Die Bezeichnung der Leser durch den Verfasser ist allerdings gegen diese Erwägungen indifferent; nicht einmal nach ihrem Wohnorte werden dieselben bezeichnet, woraus allerdings ebenso wenig wie beim zweiten Petrus-Briefe folgt, dieses Schreiben sei an die allgemeine Christenheit gerichtet — eine Ansicht, die übrigens durch den ganzen Brief widerlegt wird.

Der Text für die Bezeichnung der Leser lautet: *τοῖς ἐν Θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς*. Das neben *ἡγαπημένοις* sich findende *ἡγιασμένοις* ist zu gering bezeugt und erklärt sich zu leicht als Herübernahme aus 1 Kor. 1, 2, als daß es für die Feststellung des Textes in Frage kommen könnte. »Berufene« nennt Judas seine Leser; aber dieser Bezeichnung giebt er zwei Näherbestimmungen, durch die sie von anderen unterschieden werden, an die ebenfalls der Ruf zum Reiche Gottes ergangen ist: Zunächst *ἐν Θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις*; sie sind in die Liebesgemeinschaft mit Gott eingegangen, sie haben nicht bloß seine Liebe erfahren, sondern sind bei Gott in Liebe aufgenommen — eine Vorstellung, die auch in der Mahnung V. 21 anklingt: *ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ τηρήσατε*. Zu dieser Näherbestimmung tritt die andere *καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις*. Da man weder Recht noch Anlaß hat, das vor *Θεῷ* befindliche *ἐν* noch einmal wieder zu *Ἰησοῦ Χριστῷ* zu ergänzen, so ist zu übersetzen »für Jesus Christus aufbewahrte.« Daß die enge Verknüpfung der beiden Näherbestimmungen solche Auffassung verbiete, vermag ich nicht einzusehen. Daß die gegebene Erklärung die richtige ist, wird durch V. 21 bestätigt. Dort am Schlusse des Briefes kehren die Gedanken wieder, mit denen er begonnen hat. Die Leser werden aufgefordert, sich zu bewahren in der Liebe Gottes, indem sie den hoffenden Blick richten auf *τὸ ἔλεος τοῦ*

κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Grund aber, weshalb die 1
 Leser als Berufene so näher charakterisiert werden, ist deutlich.
 Handelt doch der ganze Brief von solchen Menschen, die, zum
 Heil berufen wie die Leser, beides verloren haben, die Liebe Got-
 tes, dessen Gnade sie in Zuchtlosigkeit umsetzen, und das Erbar-
 men Christi, den sie als Herrn verleugnen.

Dieser Bezeichnung der Leser entspricht vollkommen die an 2
 sich etwas auffallende Grufsformel: ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ
 ἀγάπη πληθύνθει. Beachtet man den Kontext, so ist selbstver-
 ständlich, daß ἀγάπη hier nicht Bezeichnung der Liebe der
 Leser ist, sondern wie V. 1 und 21 der Liebe Gottes. Das
 ist ebenso bei der Grufsformel in dem Martyrium Polycarpi,¹⁾
 die sich sicher nicht zufällig so nahe mit der Grufsformel
 bei Judas berührt: ἔλεος καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη Θεοῦ
 πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθύνθει.
 Worauf sich ἔλεος bezieht, springt allerdings weniger in die
 Augen. Wenn aber z. B. Calvin meint: »idem fere valet miseri-
 cordiae nomen, quod gratiae in salutationibus Paulinis«, so genügt es
 dagegen auf die Formel χάρις, ἔλεος, εἰρήνη 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2.
 2 Joh. 3 hinzuweisen, in der doch wohl ein Unterschied gedacht
 sein wird zwischen χάρις und ἔλεος. Auf wesentlich dasselbe,
 was Calvin meint, kommt Hofmann hinaus: »Die Zusammen-
 stellung von ἔλεος καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη entspricht der Bezeich-
 nung der Leser, indem ihnen damit, daß sie berufen wurden,
 Güte des Erbarmens widerfuhr, deren sie auch ferner bedürfen,
 mit ihrer Behaltung bei Jesu Christo Friede eignet, welcher das
 Gut ihres Lebens ist, und von dem, der sie in Liebe auf-
 genommen hat, Liebe zugewendet bleiben wird.« Man sieht bei
 dieser Auffassung in der That nicht, was ἔλεος noch neben ἀγάπη
 solle. Überdies liegt es nicht nahe, anzunehmen, daß das κλητοῖς
 sich ebenso wie ἐν Θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις und Ἰησοῦ Χριστῷ
 τετηρημένοις in der Grufsformel widerspiegelt. Sind doch die
 drei Bezeichnungen einander nicht koordiniert, sondern die bei-

1) Vgl. Patres apostolici ed. Gebhardt, Harnack, Zahn II, 132.

2 den letzten als das die Leser vor anderen *κλητοί* Auszeichnende der ersten subordiniert. Man wird deshalb, da das *ἀγάπη* auf die erste Näherbestimmung zu *κλητοῖς* zurückblickt, vermuten dürfen, daß das *ἔλεος* in Beziehung zu der zweiten, nicht zu *κλητοῖς* selbst stehe. Ist zuvor mit Recht hingewiesen auf den offenbaren Zusammenhang zwischen V. 1 und V. 21, so ist klar, daß *ἔλεος* in Beziehung steht zu *Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις*, indem es sich auf das Erbarmen Christi bezieht, das er denen zu teil werden läßt, die für ihn aufbewahrt sind. Diese Erklärung berührt sich mit der Meinung Credners, daß die Christen mit dem *ἔλεος* auf Gottes Erbarmen in Erwartung der Parusie hingewiesen hätten.¹⁾

Die Richtigkeit dieser Behauptung ergibt sich auch aus 2 Tim. 1, 2. Wenn Paulus dort dem Timotheus wünscht: *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*, so V. 16 dem Hause des Onesiphorus: *δῶῃ ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ*. Wie letzteres aber gemeint sei, wird klar aus V. 18, wo Paulus in Bezug auf denselben Onesiphorus bemerkt: *δῶῃ αὐτῷ ὁ κύριος εὐρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*.

Bei dieser Fassung des *ἔλεος* hat auch die Reihenfolge der Begriffe *ἔλεος, εἰρήνη, ἀγάπη* keine Schwierigkeit. Anknüpfend an die letzte Näherbestimmung des *κλητοῖς* wünscht Judas den Lesern zunächst die Fülle des Erbarmens von dem, für dessen Reich sie aufbewahrt werden, sodann rückwärts schreitend den geistlichen Wohlstand, die sittliche Unversehrtheit, welche die Voraussetzung der barmherzigen Aufnahme von seiten Christi ist, — vgl. 2 Petr. 1, 10 f. — und endlich die Fülle der göttlichen Liebe, welche Grund jener *εἰρήνη* ist.

3 Wenn *κ* die Anrede *ἀγαπητοί* zu dem Vorhergehenden zieht, so ist das gewiß unrichtig, giebt aber doch Anlaß, darüber nachzudenken, ob jene Anrede so gemeint sei, wie es Schott in seiner Weise etwas pathetisch ausführt: »Ehe er auch nur ein Wort seines Briefes schreibt, will er die Leser versichern, daß weder eine anmaßende Neigung, sich unberufen ihnen als schiedsrichterliche (!)

1) Vgl. Credner, Einleitung in das N. T. 618.

Autorität aufzudrängen, noch auch ein herzlos mißtrauischer Eifer 3 des Scheltens und Gebietens ihn treibt, in dieser tiefgreifenden Angelegenheit als ein Fremder mahnende und warnende Worte an sie zu richten; sondern daß ihn dazu allein die treue christlich apostolische Liebe drängt.« Abgesehen von den Unrichtigkeiten und Übertreibungen dieser Ausführung und davon, daß das einfache *ἀγαπητοί* kaum zureicht, die angegebene Tendenz zum Ausdrucke zu bringen, liegt die Sache hier nicht so, wie in dem von den Erklärern herangezogenen Anfange des 3. Johannes-Briefes, wo der Anrede *ἀγαπητέ* die Worte vorangehen: *ὁ πρεσβύτερος Γαῖῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ*. Da die Liebe Gottes zu den Lesern V. 1 und 2 betont wird, so liegt es nahe, zu vermuten, *ἀγαπητοί* habe hier, zunächst wenigstens, den Sinn wie Röm. 1, 7: *ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*; Röm. 11, 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί*; 1 Tim. 6, 2: *ὅτι πιστοὶ εἶδιν καὶ ἀγαπητοί*. Dabei kann sich dem Judas immerhin der Vorstellung »von Gott geliebte« die andere »von mir geliebte« hinzugesellt haben, wie es allerdings der Gebrauch dieser Anrede V. 17 und 20 nahe legt.

In dem durch solche Anrede eingeleiteten Satze bemerkt Judas, daß nicht freier Entschluß, sondern Zwang ihn dazu getrieben habe, seinen Lesern zu schreiben: *ἀνάγκην ἔσχον γράφαι ὑμῖν*. Diesen Worten läßt er einen Partizipialsatz vorangehen und einen solchen folgen. Ersterer — *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς (ἡμῶν) σωτηρίας* — drückt aus, in welcher Lage sich Judas befand, als die Nötigung zur Abfassung des vorliegenden Schriftstücks an ihn erging: Er wandte allen Fleiß an, den Lesern zu schreiben, und zwar über das gemeinsame Heil. *Περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* ist nämlich zum Vorhergehenden zu ziehen und nicht, wie bei Lachmann u. a., zu dem Hauptsatze. Andernfalls würde nicht bloß der Inhalt des vorliegenden Schreibens zweimal benannt sein und zwar auf so verschiedene Weise, daß man fragen müßte, wie beides zu einander stimme, sondern auch der Brief selbst würde jener ersten Inhaltsangabe nicht entsprechen. Wenn man freilich *περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* so ver-

3 allgemeinert, daß man es wiedergiebt mit: »de iis, quae ad nostram salutem spectant«, so fallen jene Bedenken weg; dann wäre aber freilich auch jene Inhaltsangabe durchaus überflüssig, denn es versteht sich von selbst, daß ein Brief an eine christliche Gemeinde solches zum Inhalte hat, was sich auf die »*intérêts moraux et religieux qui les unissent et qui demandent une attention soutenue et des efforts incessants*« bezieht.¹⁾ Nicht solches, was sich auf das Heil bezieht, sondern das Heil selbst hat Judas ihnen zu schreiben allen Fleiß gethan; das paßt nicht zu dem Inhalte des vorliegenden Briefes, der zum Kampf wider die Libertiner auffordert *παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἁπαλῇ παραδοθείᾳ τοῖς ἁγίοις πίστει*.

Es ist klar, Judas war beschäftigt mit einer Schrift, die, was den Inhalt anlangt, verschieden war von vorliegendem Briefe, als an ihn die zwingende Notwendigkeit herantrat, die Leser in aller Kürze zu ermahnen, wider die in ihren Kreis eingebrochenen Libertiner zu kämpfen. Ob er bereits mit der schriftlichen Ausarbeitung dieser Abhandlung beschäftigt war oder noch nicht, läßt sich aus den Worten *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος* nicht mit Sicherheit schließen. In jedem Falle aber — und zwar bei der an zweiter Stelle genannten Möglichkeit noch mehr als bei der ersten — bekommt man den Eindruck, daß es sich um eine Schrift wesentlich größeren Umfanges, als unser Brief besitzt, gehandelt hat. Der Inhalt derselben wird mit den Worten *περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας* nur angedeutet. Unter *σωτηρία* ist aber weder die Lehre vom Heile noch der Heilsstand zu verstehen; verkehrt aber ist es auch, wenn man von dem Heil spricht, »welches Christus der Welt erworben und den Gläubigen zugeeignet hat.« Es liegt kein Grund vor, *σωτηρία* enger zu fassen als 2 Petr. 3, 15 und als es gemeint ist, wenn von Gott als dem *σωτήρ* V. 24 ausgesagt wird, daß er die Leser vor dem Straucheln bewahre und sie dereinst vor seine Herrlichkeit unsträflich in Jubel stelle. Es ist die Errettung im vollen Sinne des Wortes, nicht mit Ausschluss der eschatologischen Beziehung, sondern ganz speziell in Bezug auf die schließliche Vollendung.

1) Vgl. Reufs.

Besondere Schwierigkeit in textkritischer wie in exegetischer ³ Beziehung bereitet die Näherbestimmung von *σωτηρίας*. *ABC* (?), min, sah, beide Syrer, arm, Cyr, Theoph, Lucif lesen *τῆς κοινῆς ἡμῶν*; eine Reihe von Minuskeln, darunter 31, Vulg *ὑμῶν* statt *ἡμῶν*. Dagegen haben KLP, min, cop, aeth, Oec einfach *τῆς κοινῆς*. Auf die äusseren Zeugnisse gesehen, müßte *τῆς κοινῆς ἡμῶν* gelesen werden. Andererseits ist die Hinzufügung einer näheren Bestimmung, wie sie in *ἡμῶν* und *ὑμῶν* vorliegt, begreiflicher als das Weglassen einer solchen. So viel ist aber unter allen Umständen sicher, daß sich die betonte Gemeinsamkeit des Heiles nicht auf Juden- und Heidenchristen beziehen kann, da die Meinung, die Leser seien Heidenchristen, bereits bei V. 1 zurückgewiesen ist. Man wird bei der Lesart *ἡμῶν* nur an den Verfasser und die Leser denken können; ohne *ἡμῶν* dagegen muß es, vorläufig wenigstens, auf sich beruhen bleiben, ob Judas einen größeren Kreis im Auge hatte, als er von einer Gemeinsamkeit der Errettung sprach.

Aus der Erinnerung an des Judas Schrift *περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* zieht Hofmann allerlei Schlüsse, die, falls sie richtig wären, die zu V. 1 gemachte Bemerkung, der Verfasser scheine nicht der Zahl der Apostel anzugehören, umstoßen würden. Er meint zunächst, eine Aufgabe, wie sie Judas in jener Schrift auszuführen gesucht habe, hätte der sich stellen mögen, den sein Apostelberuf darauf anwies, nicht bloß einem nächsten Kreise, sondern der Christenheit mit Wort und Schrift zu dienen. Aber die judenchristliche Gemeinde, an die Judas schreibt, ist doch noch nicht die Christenheit, und daß er für jene diese Schrift zu verfassen beabsichtigte, kann ebenso durch die Veranlassung eines anderen bewirkt sein als durch sein apostolisches Pflichtgefühl. Ja, eher könnte man sagen, daß der Mann, der so thätig mit der Feder war, nicht gerade den Eindruck eines Apostels macht. Sicher folgt im Grunde aus jenem Hinweis nur, daß der Verfasser dieses Briefes im stande war, sich über die Wahrheit des christlichen Glaubens in eingehender schriftlicher Auseinandersetzung auszusprechen.

3 Hofmann freilich folgert noch viel mehr als das oben Angegebene: »Er läßt aber, daß er sich damit beschäftigte, nicht unerwähnt, damit die Leser nicht den Eindruck hätten, als habe es eines so peinlichen Anlasses bedurft, um ihm etwas Schriftliches abzunötigen, und zwar etwas Schriftliches, das nur mehr zu betrüben, als zu erquicken geeignet war. Der Mann, welcher sich dessen versah, daß man es befremdlich finden konnte, nichts Schriftliches von seiner Hand zu bekommen, mußte eine hervorragende Stellung in der Christenheit einnehmen, und zwar zu einer Zeit, wo sie sich sonderlich auf ihn angewiesen sah und nicht mehr von einer größeren Zahl ihm Gleichgestellter schriftlicher Zusprache gewärtig sein mochte.« Ich fürchte, diese ganze Auseinandersetzung gehört zu den Operationen, welche die Hofmannschen Forschungen bei so vielen, nicht ohne Grund, in Mißkredit gebracht haben, obwohl Keil derselben ausdrücklich zustimmt. Gewiß, es ist möglich, daß Judas mit der Erwähnung seiner Schrift *περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* einer Mißstimmung über sein Schweigen begegnen wollte. Aber ganz ebenso möglich ist es, daß Judas mit diesen Worten der Gemeinde einfach erzählen will, was ihm begegnet ist: daß er nämlich, vertieft in eine für die Gemeinde bestimmte Schrift, durch den Zwang der Umstände veranlaßt wurde, diese Arbeit zunächst aufzuschieben, um in einem kurzen Gelegenheitsschreiben den Lesern das zu sagen, was sie für den Augenblick nötig haben. Hofmanns Meinung ist so sehr eine bloße Möglichkeit, daß sie, da ihr der erste Vers widerspricht, vorläufig wenigstens, getrost beiseite gelegt werden darf.

Den Inhalt des Briefes, zu dessen Abfassung sich Judas von der Ausführung seiner größeren Schrift hinweggezwungen sah, bezeichnet er als eine Ermahnung des Inhaltes: *ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπᾳ παραδοθείᾳ τοῖς ἁγίοις πίστει*. Daß *πίστις* hier nicht den Glauben in subjektivem, sondern in objektivem Sinne bedeutet, versteht sich von selbst. Verkehrt aber ist es, wenn man sagt, der Begriff bedeute hier so viel wie *doctrina fidei* oder den objektiven Inhalt des Glaubens. Man hat in der That keinen Grund, *πίστις* hier in anderem Sinne zu fassen, als Gal. 1, 23:

εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει. Dort erscheint der 3 Glaube, der nach Gal. 3, 23. 25 an Stelle des νόμος getreten ist, wie Holsten richtig bemerkt, als Bezeichnung des neuen religiösen Prinzips als der objektiven Norm des religiösen Lebens, oder nach Hofmanns Ausdrücke, »als der von Gott verordnete Heilsweg, in welchem Sinne er beides in sich schließt, dafs und was geglaubt sein will.« Es ist die ἐντολή Christi, in spezifisch paulinischer Charakterisierung als Gegensatz zu dem jüdischen Gesetze.

Die πίστις bestimmt Judas näher durch ἅπαξ παραδοθείση τοῖς ἁγίοις. Einmal ist sie überliefert worden, nulla alia dabitur fides (Bengel). Wo aber dieser einmal überlieferte Glaube zu finden ist, sagt die andere Näherbestimmung zu παραδοθείση: τοῖς ἁγίοις. Wer ist darunter zu verstehen? Nicht die Leser allein, dazu ist der Ausdruck zu allgemein; man würde ein näher bestimmendes ὑμῖν dabei erwarten. Aber ebensowenig gestattet es der Zusammenhang, unter τοῖς ἁγίοις hier an die Christen im allgemeinen zu denken. Durch die Näherbestimmung soll doch der Glaube, für den die Leser kämpfen sollen, der neuen Lebensweise gegenübergestellt werden, welche die in V. 4 genannten Libertiner zur Geltung bringen möchten. Das ist aber nicht der Fall, wenn sich τοῖς ἁγίοις auf die Christen bezieht. Anderen als den Christen wollen auch die Libertiner, die ja selbst Christen sind, ihre Lebensnorm nicht aufdrängen. Ja, wenn Judas geschrieben hätte τῇ ἅπαξ τοῖς ἁγίοις παραδοθείση πίστει, so würde der Ton auf dem »einmal« beruhen; bei der von ihm gewählten Wortstellung steht aber τοῖς ἁγίοις neben ἅπαξ als eine selbständige Näherbestimmung: »Einmal und den Heiligen ist der Glaube überliefert.« Nach diesen zwei Seiten steht er der von den Libertinern vertretenen Lebensrichtung gegenüber. Dann muß aber unter τοῖς ἁγίοις ein engerer Kreis verstanden werden. Nicolaus de Lyra hat darunter, nach dem Vorgange der ältesten Erklärer, die Apostel verstanden. Dafs diese Erklärung von den Bedenken nicht getroffen wird, welchen die obengenannten Deutungen unterliegen, bedarf keines Beweises. Den einmal und zwar den Aposteln von Christus überlieferten Glauben sollen sie kämpfend sichern gegen

3 eine andere, von jenen libertinistischen Aposteln vertretene Lebensart.

Aber freilich, wenn die Erklärer diese Deutung abweisen, so haben sie dafür gute Gründe. Weshalb nennt Judas die Apostel hier nicht geradezu bei dem Namen, den er ihnen doch V. 17 giebt? Überdies findet sich keine Stelle des Neuen Testaments, an der οἱ ἅγιοι zweifellos auf die Apostel ginge, weder Eph. 3, 8 verglichen mit 1 Kor. 15, 9, noch Kol. 1, 26 verglichen mit Eph. 3, 5. Wenn nun aber wirklich an vorliegender Stelle τοῖς ἁγίοις keine andere Deutung als die von Lyra oder wenigstens die im Sinne von ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι zuläfst, so muß ein Grund außerhalb des Schreibens vorhanden sein, der diesen auffallenden Sprachgebrauch rechtfertigt. Daß das der Fall sei, wird im dritten Abschnitt dieser Schrift nachzuweisen versucht werden.

4 Inwiefern den Lesern eine Ermahnung, für den rechten Glauben zu kämpfen, nötig sei, erklärt Judas mit den folgenden Worten: *παρεϊσέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι*. Was für Art Menschen diese, die nebenbei in die Gemeinde eingedrungen sind, also ehemals außerhalb derselben ihr Wesen gehabt haben, sind, zeigt die Näherbestimmung: *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα*. Daß das *προ* in *προγεγραμμένοι* im Sinne von »antea« wie sonst immer im Neuen Testamente und nicht in der Bedeutung von »palam« zu fassen sei, wird bereits durch das *πάλαι* nahe gelegt. Dann wird man allerdings gegen Schott und Hofmann der Ansicht sein, daß diese doppelte Zeitbestimmung das betreffende Schreiben als ein vorlängst¹⁾ und nicht als ein jüngst verfaßtes hinstelle. In welcher Weise sich an die Aussagen, daß von den betreffenden Menschen längst zuvor geschrieben sei, das *εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα* anschließt, kann erst bestimmt werden, nachdem der Sinn dieser sehr verschieden gedeuteten Worte festgestellt ist.

In Bezug darauf bemerkt Huther: »Wenn *κρῖμα* auch an sich nicht gleich *κατάκριμα* ist, so ist hier das Urteil doch als ein

1) Vgl. zu *πάλαι* 2 Petr. 2, 3. 3, 5.

verdämmendes gemeint; *τοῦτο*, nämlich dasjenige, was Judas im 4 Sinne hat und worauf schon der folgende Vers hindeutet.« Die erste Hälfte dieses Satzes ermangelt des Beweises, die zweite ist offenbar falsch. Mit *τοῦτο* wird allerdings auf ein bestimmtes Gericht, das Judas im Sinne hat, hingedeutet.¹⁾ Aber wenn Huther sagt, daß Judas dieses *τοῦτο* bereits in dem folgenden Verse ausführe, so läßt er vollständig unberücksichtigt, daß sich zwischen *εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* und dem folgenden Verse eine Beschreibung der Sünde jener *ἄνθρωποι* findet: *ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι*. Hätte Huther recht, so sollte man erwarten, daß sich dieser Satz hinter *ἄνθρωποι* befinde. Aber dann müßte sich auch V. 5 an das Vorhergehende nicht mit *δέ*, sondern mit *γάρ* anknüpfen. Aber selbst dann wäre *τοῦτο* noch nicht gerechtfertigt. Denn in V. 5—7 wird gar nicht von einem für jene Menschen zuvor geschriebenen Gerichte gehandelt, sondern von Gerichten erzählt, denen gewisse Sünder der Vorzeit verfallen sind. Der Hauptgedanke, daß diese Sünder ein Typus der *τινὲς ἄνθρωποι* seien, müßte hinzugedacht werden. So zeigt sich denn nach allen Seiten Huthers Urteil, mit dem viele Erklärer, wie de Wette-Brückner, Arnaud, Stier, Frömmüller, Keil, übereinstimmen, als unrichtig.

Einen anderen Weg schlagen Wiesinger, Hofmann, Schott u. a. ein. Sie verstehen *τοῦτο τὸ κρίμα* »von der Entscheidung ihres Geschickes, welche damit erfolgt ist, daß sie in die Christenheit eingekommen sind, wo nun ihre arge Sinnesart zu solchem Frevel ausschlägt. Sie ist das Gericht, welches sie schon betroffen hat; Joh. 3, 18 f.« Gegen diese Erklärung ist schon das entscheidend, daß im Vorhergehenden wohl vom Eindringen jener Leute in die Gemeinde, nicht aber von ihrer argen Sinnesart zu lesen ist. Davon handeln erst die folgenden Worte, und auf diese bezieht Ewald *τοῦτο τὸ κρίμα*, indem er bemerkt: »Das *κρίμα* kann

1) Reuß läßt das *τοῦτο* ganz unberücksichtigt: »contre lesquels l'arrêt est écrit d'avance et depuis longtemps.«

4 man in solchem Zusammenhange wohl am besten ganz kurz durch Strafthat übersetzen, aber im Sinne einer strafwürdigen That, die von Gott gestraft werden muß, wie es V.15 erklärt wird. Es kommt dann wirklich dem lateinischen *crimen* ganz nahe, als könnte es mundartig ihm entsprechen, wird aber allerdings von dem Verfasser des zweiten Petrus-Briefes 2, 3 in die gewöhnliche griechische Bedeutung umgesetzt und deshalb ganz anders verbunden. Hier dagegen faßt nach dem Zusammenhange der Gedanken *τοῦτο τὸ κρίμα* das folgende Doppelverbrechen schon wie ein einziges ungeheueres zusammen und weist zum voraus darauf hin.« — In dieser Erklärung ist, wie so häufig bei Ewald, richtig Empfundenes und ganz Willkürliches in seltsamer Mischung. Dafs die Worte *ἀσεβεῖς κτλ.* das *τοῦτο* näher ausführen, ist die nächstliegende Vermutung. Um diese sicher zu stellen, hat man aber nicht nötig, ohne jeden Schein des Rechts *κρίμα* in *crimen* umzudeuten.

Dagegen hindert nichts, bei der ursprünglichen Bedeutung von *κρίμα*, Urteil, zu bleiben. Das kann dann aber als Einleitung zu dem folgenden Satze kein Strafurteil, sondern nur eine Entscheidung über die sittliche Haltung der Betreffenden, ein Schuldurteil, sein. Es verbindet sich dann allerdings *εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* so mit *προγεγραμμένοι*, dafs *εἰς* nicht im Sinne der Bestimmung gemeint ist, für welche die Betreffenden angeschrieben sind — wobei überdies mit de Wette eine Prägnanz des Ausdruckes anzunehmen wäre —, sondern wie Hofmann will, im Sinne der Richtung, in welcher zuvor von ihnen geschrieben ist. Huthers Einwand, dafs so eine Abschwächung des *εἰς* in seiner unmittelbaren Verbindung mit *προγεγραμμένοι* stattfinde, erledigt sich durch Hinweis auf Winer's Grammatik § 49, a, d.

Judas sagt also, dafs ehemals über die betreffenden Menschen eine solche Beurteilung niedergeschrieben ist, wie sie mit den Worten *ἀσεβεῖς κτλ.* gegeben wird. Bei dieser Auffassung wird auch die Prolepsis vermieden, welche de Wette-Brückner mit Recht darin findet, dafs mit *τοῦτο τὸ κρίμα* auf die Strafe der *ἄνθρωποι* hingewiesen wird noch vor der Charakteristik ihres sündlichen Treibens.

Das vordem ausgesprochene Schuldurteil lautet: ἀσεβεῖς, τὴν 4 τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. Es bezeichnet also die Leute zunächst ihrem Wesen nach als ἀσεβεῖς, um dann die solche ἀσέλγεια offenbarende Handlungsweise derselben nach zwei Seiten hin zu beschreiben. Zunächst sagt er von ihnen aus, daß sie die Gnade Gottes in Zuchtlosigkeit verkehren, »die allen Gelüsten den Zügel schiefen läßt, indem sie die Freiheit eines Christenmenschen darein setzen, daß er unbedenklich den Willen des Fleisches thun möge.«

Der zweite Zug in der Beschreibung der Gottlosigkeit der in die Gemeinde eingedrungenen Menschen ist, daß sie verleugnen τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Es begegnen sich hier dieselben beiden Auffassungen, welche bei 2 Petr. 1, 1 vorgeführt sind; die einen finden in dem Objekt von ἀρνούμενοι eine Person, Christus, die anderen zwei, Gott und Christus. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Entscheidung hier etwas schwieriger ist als dort. Daß das Objekt nur auf eine Person geht, halte ich jedoch auch hier für das Wahrscheinlichere. Denn 1) ist es das grammatisch Korrektere; 2) aber ist das Verhalten der Libertiner zu Gott bereits in dem vorhergehenden Partizipialsatz ausgesprochen, so daß es von vornherein das Wahrscheinlichere ist, daß ἀρνούμενοι auf das Verhalten der Libertiner nach einer anderen Seite hin sich beziehe. Daneben verkenne ich das Gewicht einiger Gegengründe durchaus nicht. Es ist entschieden richtig,¹⁾ daß die beiden Begriffe δεσπότης und κύριος einander so verwandt sind, daß sich schwer einsehen läßt, weshalb dieselben als Bezeichnung derselben Person nebeneinander gestellt sein könnten. Ferner ist es richtig, daß im Neuen Testamente, auch in der Parallele 2 Petr. 2, 1, δεσπότης immer nur von Gott, nicht aber von Christus gebraucht wird. Wenn man letzteres dagegen auch in Bezug auf μόνος behauptet, so ist das gegenüber von Stellen wie 1 Kor. 8, 6. Eph. 4, 5 ohne Bedeutung. Jene beiden

1) Gegen Hofmann.

4 erstgenannten Beobachtungen sind aber der Berücksichtigung wert. Dafs dieselben auch bei der Annahme, dafs sich das Objekt von ἀρνούμενοι nur auf eine Person beziehe, ihre Erklärung finden, kann erst in einem anderen Zusammenhange deutlich gemacht werden.¹⁾ Der Hinweis auf die von KLP, min, darunter 31, syr^{bodl}, p, Theoph^{txt}, Oec^{txt} bezeugte Lesart δεσπότην θεόν oder die sehr gering beglaubigte θεὸν καὶ δεσπότην τὸν κύριον spricht nicht gegen, sondern für die Annahme nur eines Objekts zu ἀρνούμενοι.

Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um eine theoretische Verleugnung Jesu als des Christ, sondern um eine praktische als des κύριος und δεσπότης, dessen heiliger ἐντολή die Christen Gehorsam schulden. Indem die genannten Personen als ἄσεβεῖς dahin leben, zeigen sie sich als solche, welche weder die χάρις Gottes sich zum Heile dienen lassen, noch die ἐντολή Jesu befolgen.

Es ist nun aber besonders zu erwägen, weshalb der an ἄνθρωποι sich anschließende Partizipialsatz mit dem Artikel οἱ angeknüpft wird. Wenn Judas den Artikel nicht gesetzt hätte, so würde er einfach sagen, dafs eine solche Weissagung vorlängst in Bezug auf jene Menschen ausgesprochen sei. Es beruht nun aber auf einem starken Mißverständnis, wenn Hofmann in Übereinstimmung mit Schott meint: »Mit dem Artikel deutet es (sc. πάλαι προγεγραμμένοι) auf eine bestimmte, in dem Aufkommen dieser Menschen erfüllte Weissagung.« Zunächst nämlich ist die Weissagung im Folgenden doch so bestimmt angegeben, dafs die Leser auch beim Fehlen des Artikels nicht im Unklaren würden geblieben sein. Ferner aber liegt auf der Hand, dafs der Artikel nicht die Weissagung, sondern die ἄνθρωποι näher bestimmt. Wenn nun Winer bemerkt²⁾: »die Participia als Beiwörter erhalten den Artikel nur dann, wenn auf ein schon bekanntes oder besonders bemerkenswertes Verhältniß hingedeutet wird«, so wird das auf

1) Vgl. die Vergleichung dieser Stelle mit 2 Petr. 2, 1 im dritten Abschnitte dieser Schrift. 2) A. a. O. § 20, 1. c.

den vorliegenden Fall so anzuwenden sein, daß jene Weissagung ⁴ als auf jene Menschen sich beziehend bereits irgendwie hervor-gehoben ist. Daß über sie geweissagt ist, wird nicht bloß als eine Thatsache hingestellt, sondern als etwas den Lesern bereits bekannt Gewordenes, als eine für die Leser charakteristisch gewordene Bezeichnung jener Menschen. Wie ist es dazu gekommen? Nicht durch die Weissagung selbst, die ja nur von Leuten einer bestimmten Art redet, nicht aber hervorhebt, daß Leute solcher Art in dieser Gemeinde auftreten werden. Vielmehr muß jene Weissagung bei den Lesern irgendwie schon auf jene Leute angewendet sein. Da jene Leute aber eben jetzt erst in die Gemeinde eingedrungen sind, so müssen die Leser auf dieselben, als sie noch außerhalb der Gemeinde standen, hingewiesen sein mit der Bemerkung, daß auf diese Leute jenes weissagende Urteil: *ἀσεβεῖς τὴν τοῦ Θεοῦ κτλ.* zutreffe. Ob dieser Hinweis durch Wort oder durch Schrift erfolgt ist, läßt sich aus dem Satze nicht entnehmen; ebensowenig, wer der Hinweisende gewesen sei. Auf jeden Fall muß es ein Mann gewesen sein, der auf der einen Seite Kenner des alttestamentlichen Weissagungswortes war, und auf der anderen Seite ein Interesse daran hatte, eine judenchristliche Gemeinde vor der drohenden Gefahr des Libertinismus zu warnen. Wenn nun Judas V. 17 f. seine Leser daran erinnert, daß die Apostel Jesu Christi sie warnend hingewiesen hätten auf die Erscheinung des Libertinismus, so liegt doch wohl nichts näher, als zu vermuten, daß Judas auch V. 4 ein apostolisches Wort in Gedanken habe, das von jenen Libertinern gesagt hatte, an ihnen erfülle sich die Weissagung von denen, die Gottes Gnade in Zuchtlosigkeit verkehren und sich der Herrschaft Gottes und Christi entziehen. Im folgenden Abschnitte wird nachgewiesen werden, wo sich dieses Wort findet.

Als selbstverständlich ist noch nachträglich darauf aufmerksam zu machen, daß Judas jenes Weissagungswort nicht wörtlich citiert, sondern in einer durch seinen christlichen Standpunkt bedingten veränderten Form bietet. Das zeigt das *ἡμῶν* hinter *τοῦ Θεοῦ*, deutlicher aber noch das *κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*.

4 Was für eine Wendung des Weissagungswortes Judas vom Standpunkte der Erfüllung aus durch die Nennung Christi reproduziert hat, läßt sich natürlich erst bei vorliegender Weissagung feststellen.

5 Nachdem Judas als Anlaß seines Briefes das Eindringen gewisser Leute in die Gemeinde bezeichnet hat, von denen früher schon ausgesagt war, daß sich an ihnen die alttestamentliche Schilderung einer gewissen Art von Sündern erfülle, fährt er, mit $\delta\acute{\epsilon}$ zu etwas anderem sich wendend, fort: $\acute{\upsilon}\rho\omicron\mu\nu\eta\sigma\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$. Infolge der verkehrten Auffassung von $\kappa\rho\iota\mu\alpha$ in V. 4 hat man dieses offenbare Verhältniß von V. 5 zu V. 4 anders bestimmen wollen: V. 5 soll eine Ausführung von dem vorhergehenden Satze bringen. Demgemäß bemerkt man entweder, $\delta\acute{\epsilon}$ habe hier einfach metabatischen Charakter,¹⁾ oder glaubt, das ganz ungenügend durch C und Lucif bezeugte $\omicron\upsilon\bar{\nu}$ sei statt $\delta\acute{\epsilon}$ zu lesen.²⁾ Die richtige Fassung von V. 4 macht diese Auswege überflüssig.

Mit starker Hervorhebung des an die Spitze des Satzes gestellten $\acute{\upsilon}\rho\omicron\mu\nu\eta\sigma\alpha\iota$ bemerkt Judas, daß er den Lesern im folgenden eine Erinnerung werde zu teil werden lassen. Gut sagt Nic. Lyr.: »commonere autem vos volo et non docere de novo.« Solcher Bemerkung wird mit den Worten: $\epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\alpha\chi\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, eine Begründung hinzugefügt. Denn daß diese Worte nicht adversativ zu fassen sind, wie in der Parallele 2 Petr. 1, 12: $\kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\ \epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\rho\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, bedarf kaum mehr eines Beweises. Wird von Judas mit besonderer Betonung bemerkt, daß das, was er seinen Lesern zu sagen beabsichtigt, ein Erinnern sei, also ein Hinweis auf solches, was ihnen bereits mitgeteilt ist, so kann er unmöglich sagen, solches Erinnern geschehe, obgleich die Leser bereits alles wissen. Ohne jene Voraussetzung wäre eben sein Schreiben kein $\acute{\upsilon}\rho\omicron\mu\nu\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$. Man hat sich durch die petrinische Parallele irritieren lassen, ohne die wesentlichen Differenzen, die zwischen beiden fraglichen Stellen bestehen, zu

1) So Huther u. v. a.

2) So Rampf und Lachmann.

beachten. Wird doch bei Petrus nicht sowohl auf den Begriff des 5
Erinnerns Gewicht gelegt, als auf das *ἀεὶ ὑπομινῆσκειν*, andererseits ist dem *εἰδότας* beigefügt: *καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ*.

Das an sich unbegrenzte Objekt zu *εἰδότας* *ἅπαξ: πάντα*, wird selbstverständlich durch den Kontext beschränkt auf alles das, woran Judas seine Leser erinnern will,¹⁾ so daß es verkehrt ist, wenn man es umschreibt durch »omnia ad salutem necessaria« oder »omnia narrata in vetere testamento« oder »alles, was Gegenstand der evangelischen Lehre ist«, und infolge davon darüber reflektiert, inwiefern die Erkenntnis der Gnade auch Erkenntnis der Heiligkeit Gottes sei, die sich in dem Gerichte über die Sünde offenbart.²⁾ Wenn aber das Objekt von *εἰδότας* dasselbe ist wie das von *ὑπομινῆσκειν*, so fragt sich: Wie viel von dem Folgenden will der Verfasser angesehen wissen als die Erinnerung an solches, was die Leser bereits erfahren haben? Man meint gewöhnlich, die drei folgenden Geschichtsbeispiele. Aber gegen diese beweislos auftretende Behauptung ist doch viel einzuwenden. Was kann den Judas zu der einleitenden Bemerkung veranlaßt haben, er wolle die Leser nichts Neues lehren, sondern sie nur erinnern, da sie ja von einem Male alles wissen? Die Antwort ist: Der Wunsch, den unterrichteten Lesern gegenüber nicht anmaßend zu erscheinen. Aber konnte jemand, wenn Judas die drei Beispiele ohne jede Einleitung einführte, auf den Gedanken kommen, er bilde sich ein, ihnen damit etwas Neues zu sagen? So gewiß nicht, als es sich von selbst verstand, daß die Gemeinde in den Geschichten des Alten Testaments zu Hause war. Hätte Judas diese drei Beispiele eingeführt wie die Geschichte von Michael und dem Teufel V. 9, die noch nicht einmal in dem Alten Testamente überliefert ist, ohne jede erklärende Einleitung, so würde doch keiner seine Absicht mißverstanden haben. War also die Nötigung zu einer solchen Einleitung nicht vorhanden, so könnte man dieselbe doch

1) Vgl. Hofmann.

2) Gegen Wiesingers Ausführungen S. 195 f.

5 höchstens verstehen als den Ausdruck besonderer Förmlichkeit den Lesern gegenüber. Das würde sich aber in diesem Briefe, der kurz und schnell unter dem Zwange einer bedenklichen Situation auf das Papier geworfen ist und sonst keine Spur von Förmlichkeiten aufweist, sehr fremdartig ausnehmen.

Dazu kommt ein anderes. Wenn *πάντα* nicht absolut gemeint sein kann, sondern durch den Kontext irgendwie beschränkt werden muß, so wäre es doch rätselhaft, wenn der Verfasser damit nur auf die drei Beispiele hinblickte, und man begreift es, wie Exegeten Neigung verspürt haben, statt *πάντα* die Lesart *τοῦτο* zu befolgen, obwohl dieselbe nur von KL, min, cat, sah, Theoph, Oec geboten wird. Man muß vermuten, daß der Verfasser mehr als Gegenstand seines Erinnerns im Auge hat. Diese Empfindung wird aber noch verstärkt, wenn man auch das neben *πάντα* stehende *ἅπαξ* beachtet.

Es beruht auf einer merkwürdigen Verwechselung, wenn Hofmann im Anschluß an viele andere behauptet: »*ἅπαξ* fügt er hinzu, um zu betonen, daß er, was sie einmal gelehrt sind, keiner nachträglichen Ergänzung bedürftig erachtet.« Nicht deshalb wird man ein Wissen der Ergänzung bedürftig erachten, weil dasselbe den Betreffenden, statt auf einmal, zu verschiedenen Malen zugekommen ist, sondern weil es nicht vollständig ist. Die dem Judas von Hofmann zugeschriebene Intention hat diesen veranlaßt, dem *εἰδότας* nicht sowohl das *ἅπαξ* als das *πάντα* hinzuzufügen. Zu *ἅπαξ* tritt *πάντα* in einen Gegensatz. Alles, was Judas im Auge hat, haben sie auf einmal erfahren, es bedarf für sie keiner ergänzenden zweiten Belehrung. Diese Worte als Einleitung zu den folgenden drei Geschichtsbeispielen wäre sehr komischer Art. Als ob es etwas irgendwie Bemerkenswertes wäre, daß die Leser das V. 5—7 Berichtete auf einmal erfahren hätten, so daß Judas jetzt nur an Bekanntes zu erinnern brauchte. Das hat z. B. Ewald richtig empfunden, wenn er, ganz unberechtigterweise *ἅπαξ* zu *σώσας* ziehend, zu der richtigen Verbindung der Worte bemerkt: »Dies wäre schon an sich sonderbar gesagt und würde hier einen seltsamen Nachdruck einführen.«

So weist alles darauf hin, das Objekt des Erinnerns von seiten 5 des Judas und des Wissens von seiten der Leser auf den ganzen folgenden Abschnitt zu beziehen; jene einleitenden Worte gelten überhaupt seinem Briefe, der mit V. 5 seinen eigentlichen Anfang nimmt. Dann ist die fragliche Wendung nicht mehr der Ausdruck einer unnötigen Förmlichkeit, sondern sehr am Platze. Denn wenn Judas in dem, was er den Lesern schreibt, nicht mehr sagt, als was sie bereits früher erfahren haben, so wäre ja allerdings die Bemerkung der Leser berechtigt: Wozu das alles noch einmal? Der begegnet Judas, indem er gleich zu Anfang des Schreibens bemerkt, sie Neues zu lehren, komme ihm nicht in den Sinn; sein Brief solle nichts anderes sein als Erinnerung an solches, was sie bei einer früheren Gelegenheit schon vollständig erfahren haben.

Eine derartige Bemerkung kann aber nicht Wunder nehmen, da Judas bereits in V. 4 bemerklich gemacht hat, daß die Leser früher schon auf die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung in dem Auftreten der jetzt in die Gemeinde eingedrungenen Menschen hingewiesen sind. Wenn aber zur Erklärung dieser Andeutung hingewiesen ist auf V. 17: *μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so liegt es wohl nahe genug, sich hierdurch auch das *ὑπομνησάι βούλομαι* von V. 5 deuten zu lassen, so daß der Brief des Judas in V. 5 überhaupt als eine Schrift charakterisiert würde, welche im wesentlichen Wiederholung einer der Gemeinde bereits zu teil gewordenen apostolischen Mitteilung wäre.

Das erste Stück in der Reihe derer, an welche Judas seine Leser als an etwas Bekanntes nur zu erinnern braucht, faßt er in die Worte: *κύριος λαὸν ἐν γῆς Αἰγύπτου σῶσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν*. Die textkritischen Fragen, welche sich an das Subjekt von *ἀπώλεσεν* knüpfen, stelle ich zunächst beiseite und versuche den Sinn dieses sehr verschiedenartig gedeuteten Satzes festzustellen. Die Schwierigkeit desselben liegt in dem *τὸ δεύτερον*. Daß dasselbe nicht in Beziehung steht zu *ἅπαρ*, das man der Stellung zuwider zu *σῶσας* ziehen

5 wollte,¹⁾ ist bereits durch die Erklärung von V. 5^a der Diskussion entzogen. Man darf aber überhaupt nicht durch τὸ δεύτερον das ἀπώλεσεν als ein zweites Ereignis neben σώσας als erstes gestellt sein lassen.²⁾ Wozu dient solche peinliche Bestimmung der Reihenfolge der beiden Ereignisse, die auch ohne das τὸ δεύτερον, infolge ihres syntaktischen Verhältnisses zu einander und der Gegenüberstellung von λαόν und τοὺς μὴ πιστεύσαντας, in keiner anderen Reihenfolge gedacht werden können? Weiter aber noch verirrt man sich von dem richtigen Verständnis, wie das auch von Huther und Keil mit Recht betont ist, wenn man meint, τὸ δεύτερον weise auf eine zweite Errettung hin, bei welcher Gelegenheit dann das im Hauptsatze genannte Ereignis eingetreten sei. Gegen diese Fassung ist zunächst die Frage aufzuwerfen, weshalb dann der Verfasser jene erste Errettung aus Ägypten, zu welcher das ἀπώλεσεν in gar keiner Beziehung steht, in einer selbständigen Aussage aufgeführt habe, anstatt auf dieselbe in einem Satze etwa wie: τὸ δεύτερον ὡς ἐν ταῖς ἡμέραις Μωϋσέως λαὸν σώσας, zurückzuweisen. Dazu kommt, daß τὸ δεύτερον, wenn dasselbe auf den Partizipialsatz zurückblickt, nur umschrieben werden kann durch: »das zweite Mal als Gott ein Volk aus dem Lande Ägypten errettete«, nicht aber: »das zweite Mal, als sie seiner Hilfe bedurften.«³⁾ oder, »als das Volk eine der Errettung aus Ägypten entsprechende That Gottes erfuhr.«⁴⁾ Weder auf die Errettung aus der Wüste — der übrigens das große Strafgericht Gottes über Israel nicht folgte, sondern vorausging⁵⁾ — noch gar auf die Erlösung durch Jesus Christus⁶⁾ kann das τὸ δεύτερον hinweisen. Dasselbe hat überhaupt gar nichts mit dem Partizipialsatz zu thun, der nur Angabe der Zeitumstände ist, unter denen das geschah, was der Hauptsatz mit den Worten τὸ δεύτερον — ἀπώλεσεν beschreibt.

1) So Ewald u. a. 2) Huther u. a. 3) Wiesinger. 4) Hofmann. 5) Vgl. Hofmanns schlagende Bemerkungen. 6) So Schmid, Bibl. Theologie 413, Hofmann, Schott und ehemals ich selbst in meiner Rezension des Hutherschen Kommentars in Jahrbücher für d. Th. 1878. S. 677.

Es handelt sich um ein Ereignis, welches stattgehabt hat bei 5 der Errettung des Volkes Israel aus Ägypten. Zum zweiten Male hat Gott die, welche nicht glaubten, verderbt. Dieses »zum zweiten Male« kann natürlich nicht im Sinne von »zweimal« verstanden werden, als ob Judas von zwei Strafgerichten über das ungläubige Israel berichten wollte,¹⁾ sondern blickt auf ein »zum ersten Male«, wo Gott den Ungläubigen gegenübergestanden, gegen dieselben aber anders gehandelt hat als zum zweiten Male. So gewiß dieses ist, so läßt sich doch mit absoluter Sicherheit nicht sagen, welches die beiden Fälle von Unglauben Israels sind, an welche Judas denkt. Der erste ist wahrscheinlich der Unglaube der Israeliten beim Durchgang durchs rote Meer, Ex. 14, 10 ff., den Gott beantwortete mit dem Untergange der Ägypter. Dagegen begegnet auf der Wüstenwanderung so oft ein Unglaube des Volkes, daß Num. 14, 22 von zehn Malen geredet werden kann, wo Israel Gott versuchte. Aber gerade an dieser Stelle erscheinen doch diese verschiedenen Akte des Unglaubens, wegen welcher ein großes Gericht ergehen soll, nur als Äußerungen einer großen Missethat, so daß der Unglaube des Volkes beim Zug durch die Wüste jenem anderen beim Auszug aus Ägypten gegenübergestellt werden kann. Letzteren beschämte Gott durch die Errettung Israels aus der Hand der Ägypter, ersteren bestrafte er durch das Urteil, daß keiner der Ungläubigen das verheißene Land sehen sollte. An dieses Strafgericht zu denken, ist auch dadurch nahe gelegt, daß dasselbe auch sonst häufig als Beispiel eines Strafgerichtes Gottes über die Sünder hingestellt wird.²⁾ Besonders bemerkenswert ist in dieser Beziehung die Stelle Sir. 16, 7—10, wo als Gerichtsbeispiele hintereinander genannt werden das über die Engelsöhne, die Giganten, über Sodom und über das ungläubige Israel in der Wüste, also eine Zusammenstellung, die mit Jud. 5—7 große Ähnlichkeit hat. An andere Strafgerichte aus der Zeit der Wüstenwanderung zu denken, z. B. an das Num. 25,

1) Fronmüller.

2) Ps. 95. Sir. 16, 9 f. 46, 7 f. Hebr. 3, 16 ff.

5 auf welches Ritschl¹⁾ aus Gründen, die erst aus V. 8 genommen sind, die vorliegende Stelle bezieht, liegt kein Grund vor, da es sich hier nicht um die Sünde der Abgötterei, Hureri u. dgl. handelt, sondern um *ἀπιστία*. Das Gericht aber, von dem Num. 14 berichtet, wird geradezu als ein Gericht über die Ungläubigen bezeichnet; vgl. LXX Num. 14, 11: *ἕως τίνος παροξύνει με ὁ λαὸς οὗτος; καὶ ἕως τίνος οὐ πιστεύουσίν μοι*. Deut. 1, 32: *καὶ ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ οὐκ ἐπιστεύσατε κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν*. Hebr. 3, 19: *καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν*.

Aber was für einen Sinn hat es, wenn Judas betont, daß dieses Gericht statthabe, als Gott dem ungläubigen Israel zum zweiten Male gegenüberstand? Doch wohl keinen anderen als anzudeuten, daß Gott mit seinen Strafen über die Sünde nicht zögere: das erste Mal, als Israel ungläubig war, hat Gott noch mit der Strafe zurückgehalten, zum zweiten Male ist kein Aufhalten dagewesen.

Die Erklärer, welche den Judas mit *ἀπώλεσεν* auf die Zerstörung von Jerusalem durch Titus hinweisen lassen, haben eine Stütze ihrer Erklärung gefunden in der Lesart *Ἰησοῦς* statt *κύριος*, sei es nun, daß sie dieselbe für die richtige halten oder für eine aus richtigem Verständnis des Textes hervorgegangene alte Korrektur. Beides halte ich für verkehrt.

Es ist nicht ganz leicht über die Varianten, welche diese Stelle bietet, ein sicheres Urteil zu gewinnen. Neben *κύριος*, das die neueren Textkritiker sämtlich in den Text aufgenommen haben, obwohl es nur von $\aleph C^*$, Eph bezeugt ist, findet sich *ὁ κύριος* bezeugt durch KL, min (darunter 31), cat^{txt}, syr^p, PsAth, Theoph, Oec, ferner (*ὁ*) *Θεός* bezeugt von C², min, tol, syr^{bodl}, arm, ar^o, Clem, Lucif, endlich *Ἰησοῦς* bezeugt von AB, min, (13), cat¹⁶¹, vulg, sah, cop, aeth, arm, Did. Von diesen Lesarten ist allerdings die letztgenannte für unsere Empfindung am

1) Studien und Kritiken 1861, S. 103 ff. Über die im Briefe des Judas charakterisierten Antinomisten.

auffallendsten. Aber wenn Wiesinger und Schott deshalb urteilen, 5 sie müsse die ursprüngliche sein und habe infolge ihrer Seltsamkeit die Abschreiber veranlaßt, an ihrer Statt die anderen Varianten hineinzukorrigieren, so haben sie sich durch den Schein täuschen lassen. Es ist richtig, daß, falls V. 5 von einer Thätigkeit des präexistenten Messias redet, statt Ἰησοῦς richtiger Χριστός gelesen werden müßte. Und trotzdem haben spätere Erklärer κύριος umschrieben mit κύριος Ἰησοῦς resp. Ἰησοῦς Χριστός¹⁾ — ein deutliches Zeichen davon, daß man nicht sehr empfindlich war gegen die Ungenauigkeit, dem Präexistenten den Namen zu geben, den er erst in seinem geschichtlichen Leben getragen hat. Dann ist aber auch die Annahme sehr unwahrscheinlich, die Lesart (ὁ) κύριος erkläre sich als bewufte Korrektur von Ἰησοῦς. Nahm man wirklich Anstoß an dem Ausdruck Ἰησοῦς (was nach dem eben Bemerkten durchaus unwahrscheinlich ist), so war die Korrektur ὁ Χριστός die nächstliegende.²⁾ So wenig sich die Lesart κύριος erklärt als Korrektur aus Ἰησοῦς, so wenig ist das Umgekehrte denkbar. Wollte man noch besonders betonen, daß der κύριος nicht Gott, sondern Jesus sei, so ergab sich, wie thatsächlich der Fall ist, die Lesart κύριος Ἰησοῦς resp. Ἰησοῦς Χριστός; das allein stehende Ἰησοῦς hat im Briefe keine Parallele. — Diese Erwägungen machen es wahrscheinlich, daß auch die Lesart (ὁ) Θεός weder eine Korrektur aus Ἰησοῦς ist, was sonst ziemlich nahe liegt, noch aus κύριος, was an sich unwahrscheinlich ist; umgekehrt aber ist Ἰησοῦς oder κύριος als Korrektur aus Θεός schlechthin unbegreiflich.

So wird man urteilen müssen, daß die vorliegenden Varianten nicht Folge einer absichtlichen Korrektur, sondern eines Lese- resp. Schreibversehens seien. So urteilt auch Hort. Er meint, der ursprüngliche Text unserer Stelle habe gelautet: OTIO, daraus sei dann aus Versehen OTIIC, und vielleicht OTIKC geworden. Ich halte diese Konjekturen für nicht glücklich, da sie mit einer

1) So Did, Hier, cat¹⁵⁸.

2) Vgl. 1 Kor. 10, 4.

5 ganzen Reihe von Annahmen rechnen muß: 1) Versehen des Verfassers, welcher vergaß das zu dem Artikel δ gehörige Nomen ($\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ oder $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$? —) zu schreiben. — 2) Übersehen des Abbriviaturstreichs durch den Abschreiber. — 3) Verlesung des O in C. — 4) Bei der Lesart Ἰησοῦς eine Verdoppelung des I. — 5) Bei der Lesart $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ Hinzufügung eines K. Alle diese Annahmen erklären nur die Entstehung der Lesarten $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ und Ἰησοῦς , während zur Erklärung von $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ dann noch die Annahme einer absichtlichen Korrektur gemacht werden muß.

Eine Erklärung der Varianten ist viel einfacher zu geben. Die drei Worte Ἰησοῦς , $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ nehmen sich abgekürzt so aus: \overline{IC} , \overline{KC} , \overline{OC} . Man braucht nun nur anzunehmen, daß der erste Buchstabe des fraglichen Wortes undeutlich geworden sei, so ist damit die Möglichkeit dieser drei Varianten gegeben. Was das Original wirklich gelesen hat, kann dann nur nach inneren Gründen entschieden werden. Dann ist aber Ἰησοῦς aus schon angeführter Überlegung zu streichen; man hat es gelesen, weil unmittelbar vorher von Jesus die Rede gewesen war; vielleicht erklärt sich daraus auch die Lesart $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, da V. 4^b nachweislich auf die Erklärung und Textgestalt von V. 5 eingewirkt hat.¹⁾ Ich glaube, daß der Abschreiber, welcher aus dem korrumpierten Texte das wegen seiner Leichtigkeit verdächtige $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ herausriet, richtig geraten hat. Dafür spricht auch, daß in den Parallelabschnitten des zweiten Petrus-Briefes $\delta \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ Subjekt ist.²⁾ Daß der Artikel δ unter allen Umständen Zusatz ist, wird schon bei Erwägung der äußeren Zeugnisse feststehen.

6 Eng mit dem Hinweis auf das Strafgericht, welches über die Israeliten in der Wüste erging, verbindet sich der Bezug auf ein Strafgericht, dem Engel verfielen. Was das für Engel sind, spricht die Näherbestimmung zu dem artikellosen $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ aus: $\tau\omicron\upsilon\varsigma \mu\grave{\eta} \tau\eta\rho\acute{\eta}\delta\alpha\upsilon\tau\alpha\varsigma \tau\eta\grave{\nu} \epsilon\alpha\upsilon\tau\omega\acute{\nu} \acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta\grave{\nu} \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\iota\pi\omicron\acute{\nu}\omicron\tau\alpha\varsigma \tau\omicron$

1) Vgl. cat. Cram. p. 158: $\epsilon\grave{\iota}\rho\eta\tau\alpha\iota \gamma\grave{\alpha}\rho \pi\rho\acute{o} \tau\omicron\upsilon\tau\omega\acute{\nu} \pi\epsilon\rho\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\grave{\iota}\eta \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\acute{\nu}\omicron\varsigma \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \delta \mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \delta\epsilon\sigma\acute{\rho}\acute{o}\tau\eta\varsigma \delta \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma \text{Ἰησοῦς} \text{Χριστός} \delta \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\alpha\gamma\omega\acute{\nu} \tau\omicron\grave{\nu} \lambda\alpha\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\xi \text{Αἰγύπτου} \delta\iota\acute{\alpha} \text{Μωσέως}$. 2) 2 Petr. 2, 4.

ἰδιον οἰκητήριον. Man hat auch hier wie in der Parallele 6 2 Petr. 2, 4 »von dem ursprünglichen Falle der Engel aus Hochmut« berichtet finden wollen.¹⁾ Aber Judas redet nicht von einer solchen Handlungsweise der Engel, infolge deren sie aus dem Himmel gewiesen wären, sondern bezeichnet eben ihr Thun, um deswillen sie bestraft wurden, als ein Nichtbewahren ihrer Herrschaft und Verlassen der ihnen eigenen Wohnung. Wäre die Sünde der Engel frevelhafte Überhebung gewesen, so hätte der Verfasser etwa das Entgegengesetzte von dem, was er wirklich berichtet, aussagen müssen.

Nach den Untersuchungen zu 2 Petr. 2, 4 kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hier von der Engelsünde die Rede ist, auf welche Gen. 6 hindeutet und von der Hen. 6 ff. eingehend berichtet wird. Ja, die Näherbestimmung zu *ἀγγέλους* berührt sich zum Teil so nahe mit gewissen Wendungen des Henoch-Buches, daß es eigentlich kaum bezweifelt werden kann, daß Judas direkt an jene Schrift anknüpft. So heißt es Hen. 12, 4: »Henoch, du Schreiber der Gerechtigkeit, geh, bring Kunde den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige, ewige Stätte verlassen haben; 15, 3: »Warum habt ihr den hohen, heiligen, ewigen Himmel verlassen?« 15, 7: »Darum habe ich euch keine Weiber gemacht, denn die Geistigen haben im Himmel ihre Wohnung.« — Aus diesen Worten erhellt, daß unter dem *οἰκητήριον* der Engel der Himmel zu verstehen ist; ihre *ἀρχή* aber ist das Gebiet, das ihrer Thätigkeit im Himmel zugeteilt ist, — eine Vorstellung, die man sich auf Grund von Test. Levi c. 3 deutlich machen muß. Hofmanns spiritualisierende Deutung dieser Vorstellungen ist schlechterdings abzuweisen.

Noch auffallender wird die Berührung zwischen Judas und Henoch in dem Berichte über die Strafe der Engel. Nach letzterem diktiert Gott in etwas verschiedener Weise die Strafe dem Azâzêl zu, dem Anführer der Engel, und diesen selbst. In Bezug auf letztere heißt es 10, 12: »Binde sie fest unter den Hügeln

1) Vgl. z. B. Ferd. Philippi a. a. O. S. 140.

6 der Erde für siebenzig Geschlechter bis zum Tage ihres Gerichtes und ihrer Vollendung, bis das letzte Gericht gehalten wird für alle Ewigkeit.« Die Verwandtschaft dieser Stelle mit Jud. 6 ist allerdings offenbar; aber hinsichtlich der einzelnen Ausdrücke ist sie doch viel geringer, als die mit dem Strafurteile über Azâzêl, Hen. 10, 4 — 6¹⁾: »Binde den Azâzêl an Händen und Füßen und lege ihn in die Finsternis; mache eine Öffnung in der Wüste, die in Dudâêl ist und lege ihn hinein. Und lege rauhe und spitze Steine auf ihn und bedecke ihn mit Finsternis, daß er für immer dort bleibe, und bedecke ihm das Gesicht, daß er das Licht nicht schaue. Und am großen Tage des Gerichtes soll er in den Brand geworfen werden.« — Der auffallende Ausdruck des Judas ὑπὸ ζόφον²⁾ ebenso wie das εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας³⁾ zeigt sich als ein Nachklang jener Henochstelle.

Um so auffallender ist es, daß die Wendung δεσμοῖς αἰδίοις dort keine Parallele hat. Das Festhalten wird dort nicht durch Ketten vermittelt gedacht, sondern durch Steine, welche auf die Engel gelegt werden. Sonst weiß allerdings die jüdische Überlieferung wohl von Fesselung der sündigen Engel zu berichten. Im B. d. Jubiläen c. 5 heisst es freilich nur ganz allgemein: »Danach wurden sie gebunden in den Tiefen der Erde bis auf den Tag des großen Gerichtes.« Spezieller ist der Bericht Hen. 54, 3 — 5: »Und dort sahen meine Augen, wie man Werkzeuge für sie machte, eiserne Ketten von unermesslichem Gewichte. Und ich fragte den Engel des Friedens, der bei mir war, indem ich sprach: Diese Kettenwerkzeuge, für wen werden sie bereitet? Und er sprach zu mir: Diese werden bereitet für die Scharen des Azâzêl, um sie zu nehmen und in die unterste Hölle zu legen, und mit rauhen Steinen wird man ihnen die Kinnladen bedecken, wie der

1) Wiesinger und Huther scheinen umgekehrt zu urteilen, da sie der Stelle Hen. 10, 4 — 6 gar nicht oder nur beiläufig gedenken.

2) Eine ähnliche Wendung Hen. 62, 10: »Und Finsternis wird man darauf häufen.«

3) Vgl. noch Hen. 22, 11. 54, 6.

Herr der Geister befohlen hat. Michael, Gabriel, Rufael und Fanuel 6 werden sie packen an jenem großem Tage, sie an jenem Tage in den Ofen von flammendem Feuer werfen.« Vgl. ferner Midrasch Ruth in Sohar Genes. 45, 178: »postquam (filii dei) filios genuerunt, sumpsit eos deus S. B. et ad montem tenebrarum, qui alias קדרר קדם dicitur, perduxit ligavitque eos catenis ferreis, quae usque ad medium abyssi magni pertingunt.«¹⁾ Vgl. ferner Menachem Recanati Comm. in Pent. f. 36, col. 2: »Nachdem die Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen Kinder gezeugt hatten, brachte sie Gott in finstere Berge und band sie daselbst mit eiserne Ketten. Es sind aber jene Ketten mitten in den Abgrund gesenkt.«²⁾

So ist denn die Vorstellung von der Fesselung der Engel dem Judas mit der jüdischen Überlieferung gemeinsam; ihm eigentümlich aber ist die Näherbestimmung der Fesseln als *ἄτδιοι*. Dieselbe ist an sich schon der Erwägung wert. Es ist bemerkenswert, daß Judas in ähnlicher Verbindung V. 7 nicht *ἄτδιος*, sondern *αἰώνιος* gebraucht. Ferner ist auffallend, daß gerade die unbegrenzte Dauer der Fesseln hier betont wird, da durch *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας* die Dauer dieses Haftzustandes ihre bestimmte Grenze erhält. Diese Beobachtungen dürften wohl geneigt machen, einer eigentümlichen Fassung dieser Wendung durch Steinfafs näher zu treten. Dieser meint, *ἄτδιος* sei hier nicht das von *ἄεί* abgeleitete Adjektiv, sondern Derivat von *ἄτδης*, dichterisch gleich *ἄδης*. Diese Bedeutung von *ἄτδιος* bieten die Lexica freilich nicht.³⁾ Daß sie an sich möglich sei, wird nicht bestritten werden können, da die Bildung des Adjektivs ganz der von *οὐράνιος*, *ποτάμιος* u. a. entsprechen würde. Der Begriff »Hadesketten« würde aber auch besser der angeführten jüdischen Überlieferung entsprechen, sofern bei Henoch bemerkt wird, daß diese Ketten »in einem tie-

1) Vgl. Schöttgen, *Horae hebraicae et talmudicae* 1050.

2) Eisenmenger a. a. O. S. II, 439 f.

3) Aber Xenoph. An. 11, 16: *οὐκ ἔστιν ἄτδιος* vgl. mit LXX Job 17, 13: *ἄδης μου ὁ οἶκος*.

6 fen Thale mit brennendem Feuer« gemacht werden¹⁾ und dazu dienen, die Engel in der untersten Hölle fest zu binden, bei jenen rabbinischen Kommentatoren aber, daß die Ketten usque ad medium abyssi magni reichen. — Endlich ist aber sehr beachtenswert, daß in der Parallelstelle 2 Petr. 2, 4 der Begriff *ταρταροῦν* d. i. *εἰς τάρταρον ῥίπτειν* auftritt; *τάρταρος* aber bedeutet nach Suidas *ὁ κατώτερος τοῦ ᾗδου τόπος*. Ist Judas der später schreibende, so darf man bei der nahen Verwandtschaft beider Stellen von vornherein erwarten, daß sich bei ihm ein Nachklang des *ταρταρώσας* finde; das ist aber natürlich nur der Fall, wenn *ἄϊδιος* von *ἄϊδης* abzuleiten ist. Hält man dagegen Judas für den früher schreibenden, so darf man fragen, wie denn der Verfasser des zweiten Petrus-Briefes zu der mit *ταρταρώσας* gegebenen Vorstellung gekommen sei. Das erklärt sich wiederum sehr einfach, wenn Judas nicht von ewigen, sondern von Hades-Ketten redet. — So glaube ich, daß jene Erklärung von Steinfafs allerdings sehr viel für sich hat.

7 An das Beispiel von den Engeln schließt sich als ein gleichartiges hinsichtlich der Strafe der Betreffenden mit *ὥς* das von der Pentapolis an. Hofmann meint, es sei keine unnütze Umständlichkeit, wenn Judas hinter *Σόδομα καὶ Γόμορρα* hinzufügt *καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις*; er wolle dadurch bemerklich machen, daß eine ganze Landschaft Beispiel und Denkmal göttlichen Strafgerichts geworden sei. Ich bezweifle, daß diese Erwägung den Verfasser zu dem gewählten Ausdrücke veranlaßt hat. Er würde sich dann wohl ausgedrückt haben, wie der Verfasser des ersten Clemensbriefes, 9, 4: *Ἀὐτὸ ἐσώθη ἐν Σοδόμων, τῆς περιχώρου πάσης κριθείσης διὰ πυρὸς καὶ θείου*. Der Ausdruck bei Judas geht nicht hinaus über die verschiedenen Wendungen, welche bei Erwähnung des betreffenden Gerichtes gebraucht werden; vgl. die Bemerkungen zu *πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας* 2. Petr. 2, 6; ferner Matth. 10, 15: *γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων*; Sap. 10, 6: *δικαίον ἐρρύσατο φυγόντα κατα-*

1) Hen. 54, 1. 3.

βάσιον πῦρ Πενταπόλεως; Sir. 16, 8: οὐκ ἐφείδατο περὶ 7 τῆς παροικίας Λώτ. Der Ausdruck bei Judas ist nichts anderes als eine geschichtliche Notiz. Wenn dieselbe übrigens von Judas mit einer gewissen Absichtlichkeit gewählt wäre, so müßte man wenigstens sagen, Judas wolle betonen, daß eine ganze Landschaft von einer gewissen Sünde ergriffen und deshalb auch dem entsprechenden Gerichte verfallen sei, denn die Aussage über die Sünde hat nicht weniger als die über das Gericht den von Hofmann forcierten Ausdruck Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτάς πόλεις zum Subjekte.

Die Sünde der Pentapolis wird beschrieben mit: τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασθαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας. ἐκπορνεύειν, sonst im Neuen Testamente nicht vorkommend, ist in LXX Übersetzung von הִזְנָה.¹⁾ Es ist nicht wahrscheinlich, daß durch die Präposition *ἐν* nur der Begriff des *πορνεύειν* verstärkt werde;²⁾ aber freilich ebensowenig, daß dadurch das Herausgehen aus den natürlichen Schranken³⁾ oder das Verlassen des sittlich rechten Verhaltens bezeichnet werde.⁴⁾ Gegen die erste Auffassung spricht, daß wenn LXX הִזְנָה nicht durch das einfache *πορνεύειν*, sondern durch *ἐκπορνεύειν* wiedergiebt, meistens daran sich eine präpositionale Näherbestimmung, mit *ἀπό* oder *ὀπίσω*, schließt, welche das *πορνεύειν* als Verlassen eines ehemals innegehabten Standorts charakterisiert. Gegen die zweite Auffassung spricht, daß *ἐκπορνεύειν* in LXX und Apokryphen nie im Sinne von widernatürlicher Unzucht steht. Gegen die letzte Auffassung endlich, daß von den Heiden ein *ἐκπορνεύειν ὀπίσω τῶν θεῶν αὐτῶν* ausgesagt wird, was doch gewiß nicht bedeuten kann, daß dieselben mit ihrer Hurerei das rechte sittliche Verhalten aufgegeben hätten, sondern daß sie ihre Wohnungen verlassen, um draussen auf dem Felde und auf den Höhen ihren Göttern Opfer zu bringen.⁵⁾ Dem entsprechend wird die Hand-

1) Vgl. Ex. 34, 15. 16. Lev. 17, 7. Hos. 4, 12. 2) Vgl. Huther, Grimm. 3) Wiesinger. 4) Hofmann. 5) Vgl. Ex. 34, 15 f. mit Lev. 17, 7.

7 lungsweise der Sodomiter hier mit *ἐκπορνεύειν* bezeichnet, sofern ihr *πορνεύειν* ein solches war, bei dem sie ihre Wohnstätte verließen. Dem entspricht es nun, wenn dem *ἐκπορνεύσασαι* hinzugefügt wird *καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας*.

Über den Sinn dieser Worte sind die Ansichten geteilt. Die Mehrzahl der Erklärer denkt an Hurerei wie die Röm. 1, 26 f. beschriebene. Allein so nahe es beim Blick auf Gen. 19, 4 f. liegt, hieran zu denken, so widerspricht dem doch der Begriff *σὰρξ ἑτέρα*. Für unrichtig muß ich es allerdings halten, wenn Hofmann bemerkt: »Innerhalb der Menschheit selbst könnte sich *σὰρξ ἑτέρα* nur auf den Unterschied männlicher und weiblicher Leiblichkeit beziehen. Es wäre hiernach *ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας* das Gelüsten des Mannes nach dem Weibe und des Weibes nach dem Manne.« Anderes Fleisch ist für den Menschen jede andere *σὰρξ* als die seinige, unter Gehen fremdem Fleische nach könnte mithin jedes geschlechtliche Begehren, berechtigtes und unberechtigtes, natürliches und widernatürliches verstanden werden. Da nun von den Gatten gilt: *ἔσονται οἱ δύο εἰς σὰρκα μίαν*, so könnte die fragliche Wendung vielleicht im Sinne der Unzucht überhaupt, nie aber in dem speziellen der Unzucht zwischen Gliedern gleichen Geschlechtes gebraucht werden. Umgekehrt, da auch des Menschen Nachkommen sein eigen Fleisch und Blut genannt werden,¹⁾ könnte die Wendung »dem eigenen Fleische nachgehen«, Bezeichnung widernatürlicher Wollust sein; vgl. das auf Lots Hurerei mit seinen Töchtern angewandte Sprichwort: »Wer nach dem Hunger der Buhlerei glüht, dem giebt man am Ende von seinem Fleische zu essen.«²⁾ Daraus, daß in Bezug auf den sexuellen Umgang die *σὰρξ* des Mannes für die *σὰρξ* des Weibes geschaffen ist, folgt noch nicht, daß für den Mann das weibliche Geschlecht »sein eigen Fleisch« sei, das männliche aber *ἑτέρα σὰρξ*.

1) Gen. 39, 27. Prov. 11, 17. Jes. 58, 7.
Ber. Rabb. zu c. 19, 36.

2) Vgl. Midrasch

Nicht minder unrichtig aber ist es, wenn man das ἀπέρχε- 7
σθαι ὁπίσω σαρκὸς ἐτέρας von seiten der Sodomiter auf ihr Be-
gehren, mit den Engeln buhlen¹⁾ zu wollen, bezieht.¹⁾ Diese Ansicht
empfiehlt sich allerdings ebenso wie die soeben zurückgewiesene
durch ihren Anschluß an Gen. 19, 4 f., sowie an die zu 2. Petr.
2, 10 besprochene jüdische Tradition über die Sünde Sodoms.
Aber freilich, daß die Engel mit σὰρξ ἐτέρα bezeichnet werden
sollten, ist eine Unmöglichkeit.

Aber auch der jüngst mehr in Aufnahme gekommenen Erklä-
rung, daß es sich hier um Unzucht zwischen Mensch und Vieh
handele, muß ich widersprechen.²⁾ Hofmann bemerkt, mit Bezug
auf 1. Kor. 15, 39: »Begreift בְּלִבָּתָּא alle in beseelter Leiblichkeit
lebenden irdischen Wesen unter sich, so ist den Menschen gegen-
über דָּר בְּשָׂר die Tierwelt.« Dagegen ist freilich wenig einzu-
wenden; daß es außer Menschenfleisch nur noch Tierfleisch giebt,
versteht sich wohl von selbst. Aber ebenso wie man unter den
Tieren von verschiedenem Fleisch reden kann, wie die angezogene
Stelle aus 1. Kor. 15 zeigt, ebenso unter den Menschen. Es han-
delt sich aber Jud. 7 gar nicht um die Menschen überhaupt, son-
dern um die Sodomiter, und wenn von diesen gesagt wird, daß
sie anderem Fleische nachgegangen seien, so hat man doch wahr-
lich keinen Grund, dabei zunächst an Vieh zu denken. Überdies
weiß von solcher Hurerei weder Gen. 19 etwas, noch die daran
sich anschließende jüdische Tradition. Hofmann verweist auf
Lev. 18, 23 f., wo jedoch das Laster der Unzucht mit Vieh nur
im allgemeinen als Laster der Kananiter erwähnt ist. Er meint
freilich, Judas versage sich auch sonst nicht, von der an das
Schriftwort sich anschließenden Sage oder sagenhaften Erweiterung
Gebrauch zu machen. Das ist gewiß; nur müßte nachgewiesen
werden, daß die ältere jüdische Tradition von solcher Sünde
der Sodomiter, für die der gewählte Ausdruck kaum als besonders
passend und deutlich bezeichnet werden kann, wisse.

1) Ritschl; vgl. auch Ewald.

2) Stier, Hofmann, Huther.

7 Für die Sodomiter sind eigenes Fleisch ihre Volksgenossen,¹⁾ *ἐτέρα σάρξ* mithin Fremde. Der nächste Sinn von *ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας* ist: in geschlechtlicher Begierde den Fremden nachtrachten. Dafs die Sodomiter das gethan haben, berichtet Gen. 19 allerdings nur in einem einzelnen Falle, aber so, dafs ihre That nicht als eine Ausnahme ihrer gewöhnlichen Handlungsweise erscheint, sondern wie etwas, das sie überhaupt zu thun pflegten, sobald sich Gelegenheit dazu bot (vgl. Judic. 19, 22). Es ist mithin ein Beweis richtigen Verständnisses des Berichts der Genesis, wenn sich daran später eine Tradition geknüpft hat, welche das Gen. 19, 5 berichtete Begehren der Sodomiter auf eine Volkssitte zurückführt. Schon Josephus (Ant I, 11, 1) charakterisiert die Gesinnungsart der Sodomiter durch *εἶναι μισόξενοι*. Weiter geht die spätere Tradition. In Midrasch Beresch. Rabb. zu Gen. 19, 9 wird bemerkt: »Und sie sprachen: Der eine ist als Fremdling gekommen und macht schon den Richter, d. i. er will die Rechtssprüche der Alten niederreißen. R. Menachma sagte im Namen des R. Bibi: Die Sodomiter waren unter sich übereingekommen, dafs sie jeden Fremden, der zu ihnen komme, beschlafen und ihm das Geld abnehmen wollten. Sie sprachen: Selbst dem, von dem es heifst Gen. 18, 19, dafs seine Nachkommen den Weg des Ewigen halten, thun wir Gewalt an und nehmen sein Geld ab.« Zu dieser Überlieferung allein paßt der Ausdruck des Judas; es ist nicht speziell unnatürliche Unzucht gemeint, die Mann mit Mann treibt, sondern Schändung der Fremden überhaupt, die sich ebenso auf die Frauen wie auf die Männer bezieht, wie z. B. die Parallele zu dem Sodomiterfrevel Judic. 19 zeigt.²⁾

Zu solchem Frevel paßt nun auch der Ausdruck *ἀπέρχεσθαι* und nicht weniger *ἐκπορνεύειν* nach dem oben festgestellten Sinne. Es ist Hurerei, welche die Sodomiter veranlaßt, ihre Häuser und Geschlecht zu verlassen und hinter denen her zu sein, die nicht aus ihrer Mitte sind. Solches »heraushuren« war auch

1) Vgl. Jes. 58, 7.

2) Vgl. auch Joseph. Ant. I, 11, 3: *Τοῦ δὲ Λώτου παραινοῦντος σωφρονεῖν καὶ μὴ χωρεῖν ἐπ' αἰσχύνῃ τῶν ξένων κτλ.*

der Frevel der Engel, von denen V. 6 sagt: ἀπολιπόντας τὸ 7
 ἴδιον οἰκητήριον, und auf diese Gleichheit zwischen ihnen und
 den Sodomitern weist auch τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις hin.
 Dafs Keil bei seiner bekannten Stellung zu der Erklärung
 von Gen. 6 das τούτοις als nicht auf die Engel bezüglich nach-
 zuweisen bestrebt sein mußte, versteht sich von selbst. Er hat
 sich indes die Sache leichter als billig gemacht, indem er ein-
 fach die schon so oft widerlegte Behauptung, τούτοις beziehe
 sich auf Σόδομα καὶ Γόμορρα, wiederholte. Dafs in diesem
 Falle die Sünde von Sodom und Gomorra nur indirekt angegeben
 sein würde und der Genuswechsel in αὐτάς und τούτοις un-
 erklärt bliebe, berücksichtigt Keil nicht. Das einzige, was er mit
 einem gewissen Rechtsscheine behaupten kann, ist, dafs die Sünde
 der Engel ja gar nicht als ein ἐκπορνεύειν beschrieben sei. Die-
 ser Einwand fällt bei richtiger Bestimmung des Begriffs ἐκπορ-
 νεύειν. Dafs die Engelstünde Hurerei gewesen, konnte Judas als
 seinen Lesern bekannt ebenso sicher wie Petrus voraussetzen, der
 nur von ἀγγέλων ἀμαρτησάντων spricht. Hurerei im allge-
 meinen aber ist es nicht, was Judas veranlaßt, die Sodomiter mit
 den Engeln zu vergleichen, sondern die besondere Art, dafs sie
 ihr hurerisches Gelüste treibt, das eigene Haus und Geschlecht zu
 verlassen. Bezeichnet aber ἐκπορνεύειν die Sünde, in der die
 Sodomiter den Engeln gleichen, so wird dieselbe mit καὶ ἀπελ-
 θούσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας in Bezug auf das Thun der Sodo-
 miter näher bestimmt. Hofmann leugnet das: »Da ἐκπορνεύειν
 ebensowohl als ἀπέρχεσθαι mit ὀπίσω τινός vorkommt, so wird
 ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας zu beiden Verbis gehören.« Die Möglich-
 keit dieser Verbindung an sich steht aufser Frage. Aber wenn
 Hofmann gegen Ritschl mit Recht bemerkt, dafs Engel doch un-
 möglich σάρξ genannt werden könnten, so kann eben des-
 halb auch von ihnen nicht ausgesagt werden, dafs sie anderem
 Fleische nachgegangen seien. Τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις und
 ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας wird man also je nur mit dem Verb ver-
 binden, bei dem sie stehen, ersteres mit ἐκπορνεύσασαι, letz-
 teres mit ἀπελθούσαι.

- 7 Die Strafe, welche die Pentapolis der so charakterisierten Sünde wegen erfahren hat, wird beschrieben mit den Worten: *πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι*. Über die Konstruktion dieses Satzes gehen die Ansichten auseinander, indem die einen¹⁾ *πυρὸς αἰωνίου* mit dem Vorhergehenden, die anderen²⁾ es mit dem Folgenden verbinden. Letztere bekämpft Hofmann mit der Behauptung, ohne *πυρὸς αἰωνίου* stehe *πρόκεινται δεῖγμα* zu kahl da. Das ist nicht richtig, da es ja durch den Partizipialsatz seine Näherbestimmung erhält. Umgekehrt wird bei der Übersetzung: »liegen vor Augen als Schaustellung ewigen Feuers, Strafe erleidend,« *δίκην ὑπέχουσαι* der notwendigen Näherbestimmung beraubt, ohne welche es nicht bloß kahl, sondern überflüssig dasteht, insofern es sich doch von selbst versteht, daß die Städte, die als Schaustellung ewigen Feuers daliegen, sich damit in einem Zustande der Bestrafung befinden. Hofmann sucht diesem Bedenken damit auszuweichen, daß er bemerkt, man dürfe *δίκην ὑπέχουσαι* nicht von *πρόκεινται* trennen, und dann übersetzt, als stände jenes vor *δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου*: »liegen gestraft da als Schaustellung ewigen Feuers.« Solche Umformung des Satzes ist ebenso willkürlich, als die Behauptung, *δίκην ὑπέχειν* sei ein in sich geschlossener Begriff, mit welchem verbunden ein Genitiv besagen werde, wofür Buße gezahlt, Strafe erlitten werde. Die erste Hälfte dieser Versicherung ist einfach unrichtig: *δίκην ὑπέχειν* ist nicht mehr und nicht weniger ein einheitlicher Begriff als das entgegengesetzte *δίκην ἐκφεύγειν*, das eine genitivische Näherbestimmung wie *τῆς θείας ὀργῆς* nicht verschmäht.³⁾ Die andere Hälfte aber ist eine ganz unberechtigte Verallgemeinerung einer möglichen genitivischen Näherbestimmung, an die hier zu denken aber schon durch die Wortstellung nicht nahe gelegt ist. Mehr hat es zu bedeuten, wenn Huther bemerkt, *πῦρ αἰώνιον* bezeichne immer das höllische Feuer, dem erst die im

1) Huther, Hofmann, Keil, Stier.

2) de Wette-Br., Wiesinger, Schott, Fronmüller, Reufs.

3) Vgl. 4. Makk. 9, 2.

letzten Gerichte Verurteilten übergeben werden. Man kann das zugeben, 7 ohne des Libanius Äußerung über Troja: *κεῖται παράδειγμα δυστυχίας πυρὸς αἰώνιου*, als Aushilfe zu citieren; denn das Feuer, das beständig dort brennt, wo ehemals Sodom und die Nachbarstädte gestanden, ist nicht ein Typus des *πῦρ αἰώνιον*, sondern dieses selbst. Es beruht auf unhistorischem Rationalisiren, wenn man bei der Vorstellung der Apokalypse von der *λίμνη ἡ καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ*¹⁾ und der Schilderung der darin Gequälten: *καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει*²⁾, sich die Bemerkung erlaubt,³⁾ diese Züge zur Schilderung der ewigen Verdammnis entlehne der Apokalyptiker dem Strafgericht über die Pentapolis, das man, veranlaßt durch die vulkanischen Erscheinungen am toten Meere, als ein fortdauerndes dachte.⁴⁾ Der Feuersee, den man sich vom Thale Hinnom aus bis jenseit des toten Meeres brennend vorstellte,⁵⁾ wird geradezu, wie jenes Thal selbst,⁶⁾ als Strafort der Verdammten bezeichnet.⁷⁾ So kann ohne jede Verallgemeinerung des feststehenden Begriffes *πῦρ αἰώνιον* gesagt werden, Sodom und die Nachbarstädte erlitten die Strafe des ewigen Feuers.

Für die Verbindung von *πυρὸς αἰώνιου* zeugt auch die Parallele 2 Petr. 2, 6 — wie man auch über das Verhältniß der Briefe zu einander urteilen möge — sofern in zwei unterschiedlichen Sätzen die Gerichtsstrafe der Städte beschrieben und ausgesagt wird, daß sie dadurch als *ὑπόδειγμα* hingestellt seien: *καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεδεικνῶς*. — Vor allem aber wird die befolgte Konstruktion sicher gestellt durch das Verhältniß von V. 7 zu V. 6, insofern durch *ὥς* die Strafe der Pentapolis der der Engel gleichgestellt wird. Es ist durchaus kein Mißverständnis,⁸⁾ wenn Wiesinger behauptet, bei der Verbin-

1) Apoc. 19, 20. 20, 10. 13 f. 21, 8. 2) Ap. 14, 10 f. 3) Bei Dürsterdiek fehlen derartige Hinweise auf außerkanonische Vorstellungen in empfindlichem Mafse. 4) Vgl. Sap. 10, 7. Jes. 34, 9 f. 5) Vgl. Dillmann zu Hen. 67, 6 ff. 6) Vgl. Dillmann zu Hen. 27, 1 ff. 7) Vgl. Hen. 67, 13. 8) Gegen Hofmann und Huther.

7 dung von *πυρὸς αἰωνίου* mit dem Vorhergehenden würde man zu der Annahme getrieben, auch die Engel, von denen es heisst *ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν*, müßten die Strafe ewigen Feuers erleiden. Wenn Hofmann recht hätte: »Die Vergleichung der einen und der anderen Strafe beschränkt sich auf die unnachlässliche Fortdauer beider«, so würde eben auch dieses nur in dem Hauptsatz von V. 7 stehen und die Bemerkung, daß die Städte ein *δειγμα πυρὸς αἰωνίου* seien, in einen Nebensatz gestellt sein.

Aber palst denn die Aussage: »Sie liegen vor Augen als eine Schaustellung«, zu der Strafe der Engel, der doch die der Pentapolis vergleichbar sein soll? Wiesinger verneint diese Frage. Das unsichtbare Gericht über die Engel, das geglaubt sein wolle, werde bestätigt durch das Sichtbare über Sodom.¹⁾ Aber solche Bestätigung des Engelgerichts durch das über Sodom könnte doch nur durch einen Satz geschehen, der zuerst eine Aussage brächte über das gleiche Gericht und sodann betonte, daß man sich von der Wahrheit desselben durch den Augenschein überzeugen könne. Wenn die Aussage *πρόκεινται δειγμα* mit *ὥς* an V. 6 angeschlossen wird, so ist das nur möglich unter der Voraussetzung, daß dem Judas die Strafe der Engel keine unsichtbare gewesen ist, sondern wie die über die Pentapolis eine solche, die vor aller Augen liegt. In der That wird im Buche Henoch gerade an der Stelle, an die sich der Ausdruck des Judas besonders nahe anlehnt, die Strafe des Azâzêl in einer Weise beschrieben, daß davon ebenso wie bei der Pentapolis von einem offenbaren *δειγμα* geredet werden kann. Der Ort, wo Azâzêl gefesselt liegt, ist nicht der Menschengenossen verborgene Tartarus, sondern »eine Öffnung in der Wüste Dudâêl.«²⁾ Daß damit ein bestimmter Ort gemeint ist, scheint mir außer Zweifel zu sein. Dillmann meint freilich, der Name Dudâêl, *דִּדְאֵל*, Kessel Gottes, sei wohl von dem Verfasser des Henoch-Buches für seine Erzählung erfunden.³⁾ Viel näher aber liegt die Annahme, daß an einen felsichten Abgrund dieses Namens sich die Volkssage knüpfte, welche im Henoch-

¹⁾ Ähnlich Ewald. ²⁾ Hen. 10, 4 f. ³⁾ a. a. O. 100.

Buche ihre schriftliche Fixierung fand, unter diesen harten, spitzigen 7 Steinen¹⁾ liege in finsterner Tiefe Azâzêl, der Anführer der hurerischen Engel, verborgen, dessen Genossen hier und da im Gebirge in Höhlen festgehalten wurden;²⁾ wie auch die Griechen unter einzelnen Bergen, besonders unter feuerspeienden, die Giganten liegen wähten. Insofern kann von den Engeln ebenso wie von den Städten der Pentapolis in Bezug auf das über sie ergangene Strafgericht gesagt werden: *πρόκεινται δειγμα*. Hier wie dort sind die Gestraften selbst nicht sichtbar, sondern nur die Zeichen ihrer Bestrafung, bei der Pentapolis der Schwefelsee und der beständig aufsteigende Rauch, bei den Engeln die finstere Tiefe und das aufgetürmte Gestein. Hierdurch unterscheiden sich auch die beiden letzten mit *ὡς* verknüpften Strafbeispiele von dem ersten in V. 5. Die Vernichtung der ungläubigen Israeliten ist ein einmaliger Straftakt (*ἀπώλεσεν*), an dessen Vollzug man nur erinnern kann, die Bestrafung der Engel und der Pentapolis ist ein dauernder Zustand (*τετήρηκεν, πρόκεινται*), von dessen Realität man sich durch den Augenschein überzeugen kann. Wie aber neben die Wendung, welche die Gleichheit der Sünde der Pentapolis und der Engel beschreibt, *ἐκπορνεύσασαι*, eine solche tritt, welche nur auf erstere paßt, *ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας*, so tritt neben die Beschreibung der gleichen Strafweise, *πρόκεινται δειγμα*, mit *πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσai* das, was Sodom und die Nachbarstädte unterscheidet von den Engeln, deren Strafe, wenigstens bis zum Gerichtstage, in Finsternis stattfindet.

Nach Erwähnung der drei Beispiele von Gerichten Gottes 8 über die Sünder wendet sich Judas mit den Worten *ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι* den in die Gemeinde eingedrungenen Libertinern zu, indem er von ihnen aussagt, daß von ihnen wirklich³⁾ das Gleiche gelte wie von den Vorhergenannten. Da nun im Vorhergehenden von Gerichten die Rede ist, so sollte man meinen, auch

1) Vgl. Hen. 10, 5: »Lege rauhe und spitzige Steine auf ihn und bedecke ihn mit Finsternis, daß er für immer dort bleibe.« 2) 10, 12. 3) Zu *μέντοι* vgl. Hofmann und Huther.

8 von den Libertinern solle ausgesagt werden, daß sie der göttlichen Strafe verfallen würden. Das ist nun nicht der Fall, sondern die drei folgenden Sätzchen: *σάρκα μὲν μαιίνουσιν, κυριότητα δὲ ἄθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*, bringen sämtlich Aussagen über das sündhafte Verhalten der Libertiner. Das muß um so mehr auffallen, als auch V. 4 mit *τοῦτο τὸ κρίμα* nicht, wie oben nachgewiesen ist, auf die in V. 5—7 erwähnten Gerichtsakte hinweist. Was kann dann aber den Verfasser nur veranlaßt haben, nicht bloß der Sünde Israels, der Engel, der Sodomiter zu gedenken, sondern auch des Gerichtes über sie, und zwar nicht in neben-sätzlichen Bemerkungen, sondern in den Hauptsätzen? Der Zusammenhang giebt keine Antwort auf diese Frage. Man kann nur vermuten, daß in einem anderen Zusammenhange der Grund dafür vorliege, nämlich in dem, an welchem Judas seiner Bemerkung *ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι εἰδότες ἅπαξ πάντα* entsprechend die Leser in seinem Briefe erinnern will.

Es ist nun gewiß sehr naheliegend, daß man, wenn V. 8 auch nicht den Hauptgedanken von V. 5—7 fortführt, vermutet, jene drei Sätzchen, welche von der Sünde der Libertiner handeln, entsprächen wenigstens den drei Arten der in V. 5—7 beschriebenen Sünden. Man mochte auf diese Korrespondenz von V. 8 mit V. 5—7 um so mehr dringen, als die bunte Mannigfaltigkeit der Auffassungen bei jenen drei Sätzchen deutlich zeigte, daß man den Sinn derselben nicht auf methodischem Wege erhoben, sondern nur zu erraten versucht hatte.¹⁾

1) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 105. Folgenden Katalog von jetzt herrschenden Anschauungen über den Sinn von *κυριότητα δὲ ἄθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* giebt Huther zum besten: »1) *κυριότης* wird als Bezeichnung Gottes oder Christi und *δόξαι* als Bezeichnung der guten Engel genommen (Ritschl); 2) unter beiden Ausdrücken werden die guten Engel verstanden (Brückner); 3) *κυριότης* wird zwar so verstanden wie in der ersten Auffassung, *δόξαι* aber von den bösen Engeln erklärt (Wiesinger); 4) beide Ausdrücke werden als Bezeichnung der bösen Engel aufgefaßt (Schott)«; — dazu dürfte man als Nr. 5 setzen: *κυριότης* und *δόξαι* wird »von politischen Machthabern (Erasmus, Calvin u. v. a.) oder kirchlichen Vorgesetzten (Oecumenius) oder menschlichen Gewalthabern verstanden.« —

Aber freilich eigentlich müßte vor der Versuchung, die drei 8 Sätze in V. 8 in Parallele zu setzen zu den drei Geschichtsbeispielen in V. 5—7, schon ein Blick auf letztere allein warnen. Denn mit gewisser Beschränkung hat Bleek recht, wenn er bemerkt: »Zwei Beispiele finden sich hier, die widerspenstigen Israeliten in der Wüste und die gefallenen Engel; daran schließt sich zwar auch die Hinweisung auf Sodom und Gomorrha, aber nicht als ein drittes Beispiel, sondern bloß als Erläuterung des zweiten, indem die Versündigung jener Engel als eine ähnliche bezeichnet wird wie diejenige, weshalb Gott Sodom und Gomorrha vertilgt hat.«¹⁾ — Die Unzulässigkeit jener Deutung tritt aber noch greller hervor, wenn man sieht, wie Ritschl die drei Aussagen in V. 8 auf die drei Ereignisse in V. 5—7 verteilt hat. Der Satz *σάρκα μαινοῦσιν* soll sich auf V. 5 beziehen. Die dort ausdrücklich namhaft gemachte Sünde ist aber nicht *πορνεία*, sondern *ἀπιστία*. So muß denn V. 5 davon handeln, wovon er ausgesprochenermassen nicht handelt, nämlich von der Unzucht Israels mit den Töchtern Moabs. Der Satz *κυριότητα ἀθετοῦσιν* soll sich auf V. 6 beziehen. Dort ist aber nur davon die Rede, daß die Engel ihre eigene *ἀρχή* verlassen hätten. So muß sich denn *κυριότητα* auch auf die Herrschaft der Libertiner beziehen, obwohl man weder *ἐαυτῶν* noch *ιδίαν* liest, was Judas doch in V. 6 zu schreiben für notwendig hielt. Endlich *δόξας βλασφημοῦσιν* soll sich auf V. 7 beziehen. Nun ist ja allerdings durch die Untersuchungen zu 2 Petr. 2, 10 festgestellt, daß jene an den bei Lot eingekehrten Fremden versuchte Unzucht als ein Vergehen gegen Engel beurteilt wurde. Aber ebenso gewiß ist auch, daß die Sünde der Sodomiter in V. 7 zum Unterschiede von der Sünde Israels nicht als eine gegen Engel ausgeübte Sünde charakterisiert, sondern vielmehr der Engelsünde aus V. 6 gleichgestellt ist. Somit muß Ritschls Erklärung, die an Unnatur noch gewinnt durch die Behauptung, die drei Aussagen seien nur in übertragenem Sinne von den Libertinern zu verstehen, abgewiesen werden, und

In der That ein heiteres Zeugnis für die exegetische Unsicherheit und Methodelosigkeit! 1) A. a. O. S. 671.

8 man wird Hofmann zustimmen müssen, der bemerkt: »In keiner Weise kann man die drei Sätze des 8. Verses je auf die drei Beispiele göttlichen Strafgerichtes bezüglich achten.«

Aber auch die Art, in welcher Huther V. 8 zu V. 5—7 in Beziehung setzt, ist, wenn auch viel weniger unnatürlich als Ritschls Konstruktion, durchaus abzuweisen. Die erste Aussage in V. 8 *σάρνα μαίνουσιν* läßt er an das letzte Beispiel sich anschließen; mit gutem Grunde kann er auf das parallele *ἐκπορνεύσασθαι* hinweisen. Die zweite Aussage *κυριότητα ἀθετοῦσιν* läßt er über das zweite Beispiel, das ja die gleiche Sünde berichtet, wie das dritte, hinweg zu dem ersten in Beziehung treten. Das könnte zur Not angehen, wenngleich dahingestellt bleiben muß, ob man die in V. 5 erwähnte *ἀπιστία* ohne weiteres der Verachtung von *κυριότης* gleich stellen kann, und wenn es auch als wenig natürlich erscheint, daß jene zweite Aussage in V. 8 rückwärts über zwei Verse hinweg auf V. 5 blicken soll. Nun bleibt aber für die dritte Aussage *δόξας βλασφημοῦσιν* kein Beispiel übrig. Liegt die Sache aber so, dann hat man gar keinen Anlaß V. 5—7 zu V. 8 in Beziehung zu setzen, sondern wird annehmen dürfen, daß das *ὁμοίως* nur auf den Bericht von den Sodomitern sich beziehe, der sich durch eine ähnliche Wendung — *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις* — zu V. 6 in Beziehung setzt. Es würde demnach hier der gleiche Fall vorliegen wie in der parallelen Stelle im zweiten Petrus-Briefe, wo sich die Aussage 2, 10 auch nur an den Bericht von Sodom und Gomorra anschließt.

Steht das fest, so ist eine sichere Grundlage gegeben für die Bestimmung des Sinnes der drei Aussagen in V. 8. Den Libertinern wird zunächst fleischliche Unzucht vorgeworfen, was schon V. 4 ihnen nachgesagt war und was der in V. 7 beschriebenen Sünde der Sodomiter entspricht. Wenn nun von den Libertinern gesagt wird: *κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν*, so folgt aus der Gleichstellung mit der Sünde der Sodomiter, daß es sich hier nicht handeln kann um Verachtung irdischer Herrschaft. Denn was die Sodomiter frevelten, thaten sie nicht in Widerspruch mit den Gesetzen ihrer Könige, sondern thaten es allesamt; ihre Sünde

war auch keine Verachtung einer anderen irdischen Herrschaft, der 8 sie hätten gehorsam sein müssen, sondern ein Vergehen gegen die rechtlosen Fremdlinge. Andererseits geht es auch nicht an, bei *κυριότης* an die Engel zu denken, welche sie bei dem in V. 7 beschriebenen sündlichen Treiben verunehrt haben; darauf zielt offenbar die dritte Aussage *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*. Mithin kann nur an die Herrschaft Gottes gedacht werden. Das stimmt auch zu dem, was Josephus¹⁾ von ihrer *ὑπερηφανία* sagt und wenn er sie charakterisiert: *εἰς ἀνδράπους ἥσαν ὑβρίζουσι καὶ πρὸς τὸ θεῖον ἀσεβεῖς*, und nicht minder zu dem zweiten Zuge in dem V. 4 entworfenen Bilde der Libertiner: *καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι*. Auffällig ist nur die Wahl des artikellosen Abstraktums *κυριότης*; man sollte erwarten *τὸν κύριον* oder, da es sich ja nicht um Herrschaft im allgemeinen, sondern um eine ganz bestimmte handelt: *τὴν κυριότητα*. Aber diese Bedenken können die durch den Zusammenhang gesicherte Erklärung nicht umstossen, werden aber auch später noch ihre völlige Erledigung finden.

Dafs sich die dritte Aussage in V. 8: *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*, auch auf die Sodomssünde beziehe, will Hofmann nicht zugeben. Er behauptet: »Da auch dieses mit ihrer Besudelung des Fleisches verbunden, aber von ihrem *ἀθετεῖν κυριότητα* unterschieden ist, so muß eine Veründigung gemeint sein, deren Gegenteil sich abgesehen vom Gehorsam gegen das Geheiß Jesu Christi bei denen findet, die sich der fleischlichen Lüste enthalten, und müssen *δόξαι* gemeint sein, deren Anerkennung in der Anerkennung des Herrn Jesu und seines gebietenden Willens nicht mitenthalten ist.« Von bösen Engeln weiß aber der Bericht über die Sünde der Sodomiter nichts. — Allein diese ganze Reflexion, so korrekt sie zu sein scheint, ist durchaus verfehlt. In der Anerkennung des gebietenden Willens Gottes oder Jesu ist auch die Enthaltung von Fleischessünden mit eingeschlossen; was also Hofmann gegen die Verbindung der dritten Aussage mit der zweiten

1) Antiq. I, 11, 1.

8 bemerkt, kann ebenso gegen die Verbindung der zweiten mit der ersten gesagt werden. Und mehr noch: Ist in die Anerkennung der göttlichen *κυριότης* nicht das Verhalten gegen die Engel überhaupt, mögen es böse oder gute sein, mit eingeschlossen? Wenn Hofmann den dritten der parataktisch aneinander gereihten Sätze in V. 8 von den beiden anderen abtrennt, so zeigt sich darin wieder der auffallende Mangel an Gefühl für den Rhythmus der Rede, durch den sich Hofmann oft zu so verwegenen Konstruktionen verleiten läßt.

Es liegt nicht der geringste Anlaß vor, unter *δόξαι* böse Engel zu verstehen; durch das Verhältnis von V. 8 zu V. 7 wird das geradezu verboten. Zu 2 Petr. 2, 10 ist bereits geltend gemacht, daß der Begriff *δόξα* über die sittliche Qualität der Betreffenden nichts aussagt. So wird man gut thun, hier die Kategorien »gut und böse« überhaupt nicht anzuwenden.

Das neben *οὔτοι* stehende *ἐνυπνιαζόμενοι* gehört seiner Stellung wegen nicht bloß zu dem Satz *σάρκα μὲν μαίνουσιν*, aber auch nicht bloß zu dieser und der zweiten Aussage, wie Hofmann will, der die Worte *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* ganz von dem Vorhergehenden abtrennt, sondern wie *οὔτοι* zu allen drei Sätzen. Daraus folgt nun aber auch, daß *ἐνυπνιάζειν* hier nicht von körperlichen, sondern von geistigen Zuständen zu verstehen ist, von den anderen Bedeutungen, die man dem Worte untergelegt hat, ganz zu geschweigen.¹⁾ Mit Recht bemerkt Hofmann: »*ἐνυπνιαζόμενοι* benennt die ihrem Thun zu Grunde liegende Weise des Erkennens und Denkens. Statt mit klarem Geiste und bewußtem Denken das zu erkennen, was ist, sind sie in ihnen selbst aufsteigenden wirren Bildern von solchem, das nicht ist, hingegeben.« Nun muß ich aber gestehen, daß eine derartige Näherbestimmung viel besser zum Subjekte *οὔτοι* paßt als zu den Verben.²⁾ Denn wo jene widergöttliche Handlungsweise sich findet, da versteht es sich von selbst, daß der Mensch nicht von klarer Erkenntnis des gött-

1) Vgl. die Mitteilungen bei Huther und Hofmann.

2) So z. B. Wiesinger und Keil gegen Hofmann.

lichen Willens, sondern von den Wahngelbten der Sünde erfüllt 8 ist. Andererseits ist *ἐνυπνιαζόμενοι* ein so rätselhaft kurzer Ausdruck, daß die Erklärer immer wieder der Versuchung erlegen sind, es nicht als prädikative Näherbestimmung zu *οὔτοι*, sondern *οὔτοι* als Näherbestimmung zu *ἐνυπνιαζόμενοι* zu fassen. — Das geht nun allerdings bei der überlieferten Textgestalt nicht an. Aber immerhin ist zu erwägen, ob nicht der Text ursprünglich gelautet haben möchte *οὔτοι οἱ ἐνυπνιαζόμενοι*. Ein Schreibversehen war hier um so leichter möglich, als die Versuchung nahe liegt, das Partizip mit *σάρκα μαίνουσιν* zu verbinden. Liest man *οἱ ἐνυπνιαζόμενοι*, so fällt jede Schwierigkeit des Ausdruckes fort. Es werden dann diese Libertiner dadurch als Propheten charakterisiert, hier natürlich wie in Deut. 13, 1. 3. 5 als falsche Propheten, deren Träume nicht durch Gott gewirkt, sondern Ausflüsse ihrer Sünde sind. Die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung wird auch durch einen Vergleich mit 2 Petr. 2, 1 ff. bestätigt, mag das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Briefen sein, welches es wolle. Dort werden die Libertiner geradezu Nachfolger der *ψευδοπροφηται* genannt; andererseits spielt der Verfasser auf jene oben zitierte Stelle des Deuteronomiums an, in welcher die falschen Propheten verschiedentlich *ἐνυπνιαζόμενοι* genannt werden. Ob dem Petrus das *ἐνυπνιαζόμενοι* des Judas Anlaß gegeben hat zu seiner Ausführung oder ob Judas dadurch zu der Wahl des immerhin in diesem Zusammenhange etwas dunklen Ausdruckes gekommen ist, kann hier nicht entschieden werden.

An die dritte Aussage über das Treiben der Libertiner: *δόξας 9 δὲ βλασφημοῦσιν*, schließt sich die folgende Mitteilung über das Verhalten des Erzengels Michael dem Teufel gegenüber: *ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμῆσαι σοι κύριος*. Es bedarf wohl keiner ausführlichen Entgegnung, wenn Hofmann bemerkt, hieraus folge, daß unter den *δόξαι* V. 8 böse Engel zu verstehen seien. Wenn Michaels Verhalten dem der Libertiner

9 entgegengestellt werden soll, um die Gröfse ihres Frevels zu beleuchten, so wird dieser Zweck doch gerade dann erreicht, wenn berichtet wird, daß Michael nicht einmal dem Teufel gegenüber sich das gestattet habe, was jene sich bei den *δόξαις* erlauben.

Was von Michael ausgesagt wird, geschah bei Gelegenheit eines streitenden Wortwechsels über den Leichnam des Mose. Welcher Art diese Situation gewesen, kommt zunächst für das Verständnis des Hauptsatzes nicht in Betracht. Man übersetzt denselben: »Wagte nicht ein Urteil der Lästerung über ihn zu fällen, sondern sprach: Es schelte dich der Herr!« Daß diese Übersetzung einen Sinn des 9. Verses wiedergiebt, der zu dem Zusammenhange vortrefflich paßt, ist offenbar. Geurteilt hat Michael in dem Streite mit dem Teufel wegen Mosis Leichnam¹⁾ — *διακρινόμενος* —, aber dieses Urteil war ein solches, das sich nur auf das Streitobjekt bezog, ob Michael oder der Teufel ein Anrecht auf den Leichnam habe. Dagegen ein Urteil der Lästerung (man beachte die betonte Stellung des *βλασφημίας*), also ein Urteil, das nicht bloß das Unrecht des Teufels in diesem Falle festgestellt, sondern auch die Motive seiner Handlungsweise aufgedeckt und »ihn überhaupt der Ungerechtigkeit, Lüge und Bosheit beschuldigt« hätte, wurde von Michael nicht ausgesprochen. Solches Schelturteil überliefs er vielmehr Gott. Dieses Verhalten des Erzengels konnte wohl dem der Libertiner entgegengestellt werden. Während diese die *δόξαι* lästern, Engelwesen, denen sie in jeder Beziehung untergeordnet sind, stößt nicht einmal der Engelfürst Michael dem Teufel gegenüber ein diesen beschimpfendes Wort aus.

So gut diese Erklärung in den Zusammenhang paßt, so auffallend ist es doch, daß man sich ohne weiteres bei derselben beruhigt. Vergeblich sucht man bei den neueren Kommentatoren eine Bemerkung darüber, daß eigentlich doch die Worte *κρίσιν ἐπενεργεῖν βλασφημίας* ein höchst merkwürdiger, weitläufiger

1) Gegen de Wette: »Wagte nicht gegen Satan das Urteil zu fällen, daß er in diesem Streite unrecht habe.«

Ausdruck für »ein Lästerwort aussprechen« ist. Nur bei Laur- 9
man¹⁾ und Schneckenburger finde ich etwas Derartiges. Ersterer
bemerkt: »κρίσις — hic omnino πλεονάζειν videtur vel facere
ad rem extollendam. Commode Iudas dici potuisset οὐκ
ἐτόλμησε ἐπενεγκεῖν βλασφημίαν vel οὐκ ἐτόλμησε βλασ-
φημεῖν, at elegantius dixit: οὐκ ἐτόλμησε κρίσιν ἐπενεγκεῖν
βλασφημίας.« Letzterer aber meint, wie bereits zu 2 Petr. 2, 11
bemerkt ist: »κρίσιν ἐπιφέρειν scheint zu den der διάλεκτος
κοινή nicht fremden Latinismen zu gehören, iudicium ferre,
inferre.«

Was Laurman aus dem Bestreben des Schriftstellers, elegant
zu schreiben — ein Bestreben, das sonst nirgends im Briefe sicht-
bar wird —, erklärt, hat schon griechische Ausleger zu einer
ganz anderen Fassung dieses Verses verleitet. Sie fassen βλασ-
φημίας als genit. object.: κρίσις βλασφημίας bedeutet »Urteil
über Lästerung.« So ein Scholion bei Cramer, catenae Graecorum
patrum in N. T. VIII, 161: ὁ δὲ Μιχαήλ οὐκ ἀνθεντήσας ἐπή-
γαγεν αὐτῷ τιμωρίαν ἀξίαν τῆς βλασφημίας, ἀλλὰ
κατέλιπεν αὐτὸν τῇ γνώμῃ τοῦ ἑαυτοῦ δεσπότου· ὅτε γὰρ
ἤγαγε Μωϋσῆν ἐν τῷ ὄρει, ἔνθα μετεμορφώθη ὁ κύριος,
τότε ἔλεγεν ὁ διάβολος τῷ Μιχαήλ, ἐψεύσατο ὁ θεὸς εἰσα-
γαγὼν τὸν Μωϋσῆν, ἔνθα ὥμοσε μὴ εἰσελθεῖν αὐτόν. Von
einer βλασφημία des Teufels bei dem Streite mit Michael wissen
auch die weiter unten anzuführenden Ausleger, wenn sie gleich
den Vers anders deuten. Ganz so wie jenes Scholion erklären den
fraglichen Ausdruck Calov — »ultionem de blasphemia sumere« —
und Carpzov — »κρίσις βλασφημίας poterat esse iudicium damna-
torium propter maledicentiam diaboli.« — Daß diese Erklärung,
durch welche der auffallende Ausdruck κρίσιν βλασφημίας statt
βλασφημίαν erklärt wird, unhaltbar ist, liegt allerdings auf der
Hand. Es wäre die Enthaltung jeglichen Urtheiles über die Läste-
rung des Teufels von seiten Michaels in der That ein Zeichen
unbegreiflicher Sanftmut, die in einen wirksamen Gegensatz zu

1) Collectanea in ep. Judae, p. 76.

9 der Handlungsweise der Libertiner treten würde; wie Carpzov bemerkt: »Michael sane tanta fuit mansuetudine, ut retinuerit iudicium in calumnias alicuius potentis spiritus, nedum ut sententiam tulerit cum exacerbatione.« Aber das *διακρινόμενος διελέγετο* zeigt ja doch, daß sich Michael durchaus nicht jedes Urtheiles über das Verhalten des Teufels enthalten hat. Und hat dieser, um sein Recht auf den Leichnam des Mose zu begründen, Lästern aus- gesprochen gegen Gott oder Michael oder Mose, so ist es klar, daß Michael in seiner Gegenrede diese Behauptung als unberechtigte *βλασφημία* muß hingestellt haben. Dazu kommt, daß *βλασφημίας* ohne Artikel und pronominale Näherbestimmung nicht auf bestimmte Lästereien des Teufels bezogen werden kann. Endlich aber ist es deutlich, daß Michael, der den Libertinern mit ihrem *βλασφημεῖν* (V. 8 und 10) entgegengestellt wird, derjenige sein muß, in Bezug auf den die *βλασφημία* verneint wird. Andernfalls wäre das *βλασφημίας* in V. 9 nicht bloß irreleitend, sondern auch ganz überflüssig, da es ja nur auf die Verneinung des *κρίνειν* ankommt, nicht aber auf die Bestimmung des Objectes des *κρίνειν*. — Je deutlicher es aber ist, daß die besprochene Auffassung von *βλασφημίας* unmöglich ist, um so deutlicher ist es auch, wie lebhaft bei den genannten Erklärern die Empfindung von der unverständlichen Breite des Ausdrucks *κρίσιν βλασφημίας* gewesen sein muß.

Nicht minder aber findet sich bei den griechischen Erklärern eine Deutung der fraglichen Worte, welche Zeugnis davon abzu- legen scheint, daß *κρίσιν ἐπιφέρειν* im Sinne von »ein Urtheil fällen« ein gänzlich ungebräuchlicher Ausdruck ist. Matthaei¹⁾ theilt ein griechisches Scholion aus einem dem 11. Jahrhundert zuge- schriebenen Codex mit, das sich fast ganz mit den Mittheilungen in Cramers Catene²⁾ deckt. Dasselbe lautet nach Hilgenfelds³⁾ Rezension so: *τελευτήσαντος ἐν τῷ ὅρει Μωϋσέως ὁ ἀρχάγ-*

1) Ss. apostolorum VII epistolae catholicae.

2) Vgl. tom. VIII, 160. 163.

3) Messias Iudaeorum 459 f.

γελος Μιχαήλ ἀποστέλλεται μεταθήσων τὸ σῶμα. ὁ οὖν 9
 διάβολος ἀντεῖχε θέλων ἀπατήσαι, λέγων ὅτι ἐμὸν τὸ σῶμα
 ὡς τῆς ὕλης δεσπόζοντι. ἦτοι διὰ τὸ πατάξαι τὸν Αἰγύπ-
 τιον βλασφημοῦντος κατὰ τοῦ ἁγίου καὶ φονέα ἀναγο-
 ρεύσαντος, μὴ ἐνεγκὼν τὴν κατ' αὐτοῦ βλασφημίαν
 ὁ ἀρχάγγελος. Ἐπιτιμῆσαι σοι ὁ Θεός, πρὸς τὸν διάβολον
 ἔφη. ἔστιν οὖν ἔνδειξις τὸ εἰρημένον ὑπερβολῆς κακίας τῶν
 κατηγορουμένων. ὅπουγε ἀρχάγγελος μὲν οὐδὲ ἀνδρὸς
 βλασφημουμένου ἦνεγκεν, οἱ δὲ τὸν ἐπὶ πάντων βλασφημοῦ-
 σιν Θεόν. Ganz ähnlich lautet die Erklärung bei Oecumenius
 und Theophylakt: παρὸν γὰρ αὐτῷ κρινομένῳ μετὰ τοῦ δια-
 βόλου περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος βλασφημῆσαι τὸν διά-
 βολον διὰ τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ τοῦτο οὐκ ἐποίησεν, εἰ μὴ
 τὸ Ἐπιτιμῆσαι σοι μόνον ὁ Θεὸς διάβολε ἐπήνεγκεν αὐτῷ.
 Εἰ δὲ ὁ ἀρχάγγελος οὐδὲ ἀνδρὸς βλασφημουμένου
 ἦνεγκε, πῶς οὗτοι τὸν πάντων Θεὸν βλασφημεῖν ὅλως
 τολμῶσιν. Diese höchst auffallende Erklärung könnte vielleicht
 ihren Anlaß darin haben, daß man ὑπενεγκεῖν oder ἐνεγκεῖν
 statt ἐπενεγκεῖν las, wie denn die von Matthaei mit d und k
 bezeichneten Minuskelhandschriften letzteres auch lesen sollen;¹⁾
 ob das auf einem Irrtum beruht, weiß ich nicht, weder Tischen-
 dorf noch Tregelles wissen an dieser Stelle von einer Variante zu
 berichten. Wenn man sich nun aber daran erinnert, daß man
 auch 2 Petr. 2, 11 übersetzte »ertragen nicht das Gericht«, obwohl
 dort das Simplex φέρειν gebraucht ist, so darf man aus der oben
 angeführten merkwürdigen Erklärung unserer Stelle wohl schließen,
 daß dem Offenbarwerden des Fehlers ὑπενεγκεῖν oder ἐνεγκεῖν
 das Sprachgefühl hinderlich war, das für die Wendung »ein Urteil
 fällen« eben nur den Ausdruck κρίσιν ποιεῖσθαι, nicht aber
 κρίσιν ἐπιφέρειν gelten lassen konnte. Dasselbe wird man daraus
 schließen dürfen, daß Oecumenius und Theophylakt in ihren Kom-

1) Bei Cramer VIII, 153 heisst es geradezu: Μιχαήλ ὁ ἀρχάγγελος
 οὐχ ὑπήνεγκε βλασφημίαν τοῦ διαβόλου; desgleichen Oecumenius 619,
 bei Migne 704c.

9 mentaren das *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας* umschreiben: durch *ἐπιφέροντος ἔγκλημα*, also mit Beibehaltung des Verbs mit demselben einen Begriff verbinden, der denjenigen entspricht, die sonst damit verbunden werden — Act. 25, 7. 18: *αἰτιώματα, αἰτίαν* —; andererseits hält der Scholiast bei Cramer VIII, 163 das Nomen *κρίσις* fest, verbindet damit aber das Verb *περιβάλλειν*¹⁾. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man dieses alles als Zeugnisse für die Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας* im Sinne von »ein Urteil der Lästerung fällen« oder einfach von »lästern« ansieht.

Aber trotz alledem macht der Zusammenhang unserer Stelle es ganz unmöglich, den Worten *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας* einen anderen Sinn zuzusprechen als den, welchen man jetzt dieser Wendung ganz allgemein giebt. Denn auch das ist unmöglich, *ἐπιφέρειν* hier wie das *φέρειν* in 2 Petr. 2, 11 auf eine von Gott aufgetragene Botschaft zu beziehen, denn 1) ist die Sünde des Teufels, welche eine *κρίσις* erfahren müßte, nicht längst gesehen und Michael nicht gesendet, deshalb den Teufel zu strafen, sondern es handelt sich hier um die Sünde, welche in und mit dem Streite über des Mose Leichnam gegeben ist; 2) charakterisiert der Satz: *ἀλλὰ εἶπεν· Ἐπιτιμήσαι σοι κύριος*, die *κρίσις βλασφημίας*, der Michael sich enthalten hat, geradezu als seine, nicht als Gottes *κρίσις*.

Ob es möglich ist, den auffallenden Ausdruck zu erklären, wird im dritten Abschnitte dieser Schrift erwogen werden.

Aber woher stammt die Nachricht, auf welche sich Judas hier bezieht? Hofmann, Keil u. a. geben sich viele Mühe, in langen Ausführungen nachzuweisen, daß man es hier mit nichts anderem zu thun habe, als mit einer richtigen Deutung von Deut. 34, 6 und einer Anwendung von Zach. 3 auf dieses Ereignis. Wie weit sie sich dabei von falschen Voraussetzungen leiten lassen, habe ich kein Interesse hier auszuführen. Faktisch gestehen sie

1) οὐκ ἐτόλμησε τὴν κρίσιν τῆς βλασφημίας ἐπενεγκεῖν, τουτέστι βλασφημίας κρίσει καὶ ἀποφάσει περιβαλεῖν.

doch damit, wenngleich in etwas verhüllter Form zu, daß es sich 9 hier um eine Benutzung von Apokryphischem handelt. In der alten Kirche war man weniger gebunden, und dem verdanken wir es, daß uns wenigstens darüber Notizen zugegangen sind, welche die Schrift benennen, auf welche Judas hinweist. Origenes bemerkt¹⁾: »videndum nunc est secundum scripturas, quomodo contrariae virtutes vel ipse diabolus reluctantur humano generi, provocantes et instigantes ad peccatum. et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse describitur; de quo in Ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistula sua apostolus Iudas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi ait, a diabolo inspiratum serpentem causam exstitisse praevaricationis Adam et Evae.« In den Acta synodi Nicaenae lib. II, c. 20 p. 33 heisst es:²⁾ ἐν βιβλίῳ δὲ Ἀναλήψεως Μωϋσέως Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος διαλεγόμενος τῷ διαβόλῳ λέγει· ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν. καὶ πάλιν λέγει· ἀπὸ προσώπου τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ὁ κόσμος ἐγένετο. Didymus Alexandrinus, enarratio in epistulam Judae apostoli bemerkt³⁾: »licet adversarii huius contemplationis praescribant praesenti epistolae et Moiseos Assumptioni propter eum locum, ubi significatur verbum archangeli de corpore Moisis ad diabolum factum. non enim ex his tantum, sed in omni divina scriptura monstratur de casu eius.« Desgleichen findet sich in den Adumbrationes in ep. Iudae⁴⁾: »quando Michael archangelus cum diabolo disputans altercabatur de corpore Moysis: hic confirmat Assumptionem Moysis.« Der in Cramers Catene benutzte cod. B leitet Jud. 9 ein mit der Bemerkung ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἀποκρύφου, und die Minuskelhandschrift 98 hat am Rande Μωϋσῆ ἀποκρύφου.

1) De principiis III, 2, 1. ed. de la Rue I, 138.

2) Mansi II, 858. Fabricius I, 844. Hilgenfeld, Messias 461.

3) Magna bibl. patr. IV, 264. Gallandi bibl. VI, 407. Fabricius I, 846.

4) Clementis Alex. opera ed. Potter, II, 1008. Zahn, Forschungen

9 Wer nach solchen Zeugnissen noch den Mut hat, zu leugnen, daß nach dem Urteile der alten Kirche Judas aus der Assumptio Mosis geschöpft habe, mit dem ist nicht zu streiten,¹⁾ von dem gar nicht zu reden, der die lächerliche Behauptung aufgestellt hat, nicht Judas sei von der Assumptio abhängig, sondern umgekehrt.²⁾ Leider ist das beste Mittel, um solche Hypothesen aus der Welt zu schaffen, der Wortlaut des apokryphischen Buches, nicht zu haben. In dem Fragmente der altlateinischen Übersetzung, die wir besitzen,³⁾ fehlt der Schluß, in dem der Streit mit Michael berichtet gewesen sein muß. Auf diese Weise kann man auch nicht zu einem völlig sicheren Schlusse über die Art des Streites kommen — Anhaltspunkte bietet allerdings die angeführte Litteratur —; für die Erklärung der vorliegenden Stelle ist das aber auch von keiner Bedeutung, da es sich hier nur um das Verhalten des Michael handelt; dieses ist aber bei Judas deutlich genug gekennzeichnet.

10 Wie das Verhalten Michaels dem in den Worten *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* charakterisierten der Libertiner gegenübergestellt war, so stellt der Verfasser in V.10 wieder die Libertiner dem Erzengel gegenüber, aber so, daß er den speziellen Zug der Lästernng der *δόξαι* verallgemeinert zu einer Lästernng von allem, was sie nicht kennen. Daß hierunter die übersinnliche, geistige Welt zu verstehen sei, geht einerseits aus dem Verhältnis dieser Bemerkung zu *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*, andererseits aus der gegensätzlichen Bemerkung: *ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζωῶα ἐπίδτανται*, klar hervor. Sie wissen von den übersinnlichen Dingen durch die Lehre der christlichen Gemeinschaft, aus der sie

1) Rampf: »Vom Buche, aus dem er diesen Zug entlehnt, sagt Origenes, daß seiner der Apostel Judas in seinem Briefe gedenkt. Daß dem nicht eigentlich so sei, daß Judas das Buch nicht als solches erwähnt, lehrt der Augenschein.«

2) So Hofmanns Ansicht über das Buch Henoch auf die Ass. Mos. ausdehnend Ferd. Philippi, das Buch Henoch 166 ff.

3) Vgl. Fritzsche, Libri apocr. 700 ff. Schürer 536 ff.

hervorgegangen sind; aber als *ψυχικοί*, denen das Organ für die 10 Erkenntnis jener Welt, das *πνεῦμα*, fehlt¹⁾, kennen sie dieselbe nicht, wenn sie aber doch darüber urteilen, so kann das nur, ihrem Erkenntnisstand entsprechend, ein verächtliches Aburteilen sein, eine *βλασφημία* oder *ἐμπαιγμονή*.

Diesem ihren Verhalten zu den übersinnlichen Dingen tritt das Geschick gegenüber, dem sie in den sinnlichen Dingen anheimfallen: *ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται*. Aus diesen Worten läßt sich leicht die Art der Versündigung entnehmen, welche der in der ersten Hälfte des Verses gegenübersteht. Während sie die übersinnlichen Dinge als Gegenstand ihrer Lästerung weit von sich weisen, geben sie sich dem, was ihnen durch sinnliche Wahrnehmung zugänglich ist, so hin, daß sie in demselben versinken, so daß die *φθορά*, der die sinnliche Welt unterworfen ist, sie als solche, die in derselben gefangen sind (*ἐν τούτοις*), mit ergreift. Sie werden also in diesem Verse als Spötter und zügellose Wüstlinge charakterisiert.

Immerhin aber bleibt es auffallend, daß die zweite Hälfte des Verses nur indirekt von der Sünde dieser Leute handelt und zunächst nur von ihrem Geschieke redet.²⁾ Was kann den Verfasser dazu veranlaßt haben? Hofmann meint, mit dieser Wendung gewinne der Verfasser den Weg zu dem folgenden Weheruf in V. 11. Aber die beiden ersten mit *οὐαί* eingeleiteten Sätze reden ja gar nicht von dem Verderben, dem die Libertiner verfallen sind, sondern von der Handlungsweise, um welcher willen sie das Verderben treffen wird, so daß die Wette ganz recht hat, wenn er sagt, in V. 11 liege auch eine Charakteristik dieser Leute. Somit bleibt es zunächst wenigstens unerklärt, weshalb Judas zu V 10^a nicht einen regelrechten Gegensatz durch

1) Vgl. V. 19.

2) Das erhellt auch daraus, daß z. B. Keil ohne weiteres bemerkt: »Der Gedanke ist demnach folgender: Nicht nur durch Lästern der *δόξαι* verschulden sie sich, sondern auch durch Mißbrauch der sinnlichen Dinge zur Befriedigung fleischlicher Lüste.«

10 Aussage über die Sünde statt über das Geschick der Libertiner gebildet hat.

11 Drei durch καί miteinander verbundene Sätze begründen den Weheruf οὐαὶ αὐτοῖς, in allen dreien werden die Libertiner mit Persönlichkeiten aus dem alten Bunde zusammengestellt, mit Kain, Bileam und Korah. Fraglich ist aber, wo das tertium comparationis zwischen den Libertinern und jenen alttestamentlichen Beispielen liegt.

Hinsichtlich des ersten Satzes: ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάιν ἐπορεύθησαν, hat Hofmann mit Recht bemerkt: »Der so ganz allgemeine Ausdruck ὁδός leidet keine Einschränkung auf Einzelnes, das Kain gethan, auch nicht auf seinen Brudermord oder auf eine Besonderheit seiner Gemütsart, die er damit an den Tag gelegt hat, geschweige, daß das Wort den vermeintlich technischen Sinn des gottesdienstlichen Verfahrens haben sollte oder daß der Weg gemeint wäre, auf welchem Kain das geworden, was er wurde.« Wenn er dann aber fortfährt: »Man hat keinen Grund, darüber hinauszugehen, daß innerhalb der sündigen Menschheit der Gegensatz von Gerechten und Ungerechten zuerst in Abel und Kain hervorgetreten ist«, so hat Huther dagegen mit Recht bemerkt, das sei ein viel zu allgemeiner Gedanke, als daß sich dadurch der Vergleich der bis ins speziellste charakterisierten Libertiner mit dem Kain erklären könnte. Nun hat Schneckenburger auf solche Stellen der außerkanonischen jüdischen Tradition hingewiesen, in denen Kain als sinnlicher Mensch, als Verächter und Spötter in Bezug auf die übersinnliche Welt hingestellt wird. Targum. Hierosolym. zu Gen. 4, 7 wird z. B. in dem Gespräche, das Kain und Abel vor dem Morde geführt haben, die entgegengesetzte religiöse Haltung derselben zum Ausdruck gebracht. Dort spricht Kain höchst charakteristisch folgenden Grundsatz aus: »Non est iudicium nec iudex, nec est aliud saeculum, nec dabitur merces bona iustis, nec ultio sumetur de improbis, neque per miserationem creatus est mundus neque per miserationem gubernatur.« Wie weit diese Anschauung hinaufreicht, läßt sich bei dem Charakter des Targums schwer sagen. Auf jeden Fall veranlaßt nichts zu dem

Schlusse, daß zur Zeit Christi diese Anschauung über die Gesin- 11
nung Kains noch nicht bestanden habe, zumal da sich auch bei Philo ähnliche Äußerungen finden.¹⁾ Besonders deutlich wird Kain als eine lediglich auf das Sinnliche gerichtete Natur charakterisiert, wenn Philo, de agricultura 190, ihn nennt: γῆς ἐργάτης· τὴν γὰρ τοῦ φαύλου ψυχὴν περὶ οὐδὲν ἄλλο πραγματεύεσθαι συμβέβηκεν ἢ τὸ γήινον σῶμα καὶ τὰς τοῦ σώματος ἀπάσας ἡδονάς.

Man weiß solcher Charakteristik der Gesinnungsweise des Kain gegenüber in der That nicht, was man dazu sagen soll, wenn Huther urteilt, nichts im Zusammenhange deute darauf hin, daß Kain in dieser Hinsicht erwähnt werde. Was ist denn die Beschreibung der Libertiner in V. 10 anders als eine Darstellung der Gesinnungsart des sinnlichen und gegen das Übersinnliche sich skeptisch und spottend verhaltenden Menschen? Wenn Frommüller kurz zu Schneckenburgers Ansicht bemerkt: »gesucht!«, und wenn Hofmann und Keil dieselbe überhaupt nicht mehr der Erwähnung für wert halten, so erklärt sich das wohl aus der Abneigung, in den neutestamentlichen Schriften Abhängigkeit von der aufserkanonischen Tradition zuzugestehen; dieses Urteil hat aber doch an dem Judas-Briefe am allerwenigsten einen Beweis für seine Richtigkeit. — Sowohl der Wortlaut — das allgemeine ὁδὸς τοῦ Κάιν — als der Zusammenhang mit V. 10 spricht entschieden für Schneckenburgers und gegen jede andere Erklärung.

Neben den Hinweis auf Kains Verhalten tritt das Beispiel von Bileam: καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν. Der offenbare Parallelismus mit dem vorhergehenden und folgenden Satze fordert es, daß τῇ πλάνῃ von ἐξεχύθησαν abhängig zu

1) Quod deterius potiori, S. 161: οὐκ οἰκία ψυχῆς τὸ σῶμα; διὰ τί οὖν οἰκίας, ὥς μὴ γένοιτο ἐρείπως, οὐκ ἐπιμελησόμεθα; ἡδονὰς δὲ καὶ ἀπολαύσεις καὶ τὰς παρὰ πάντα τὸν βίον τέρψεις τοῖς τεθνεῶσιν ἢ τοῖς μὴδὲ γενομένοις τὸ παράπαν ἀλλ' οὐχὶ τοῖς ζῶσιν ἢ φύσιν ἐδημιούργει; πλοῦτον δὲ καὶ δόξαν καὶ τιμὰς καὶ ἀρχὰς καὶ τ' ἄλλα ὅσα τοιαῦτα τί παθόντες οὐ ποριούμεθα ἐξ ὧν οὐ μόνον τὸ ἀσφαλῶς ἀλλὰ καὶ εὐδαιμόνως ζῆν περιγίνεται.

- 11 denken ist und τοῦ Βαλαάμ von τῇ πλάνῃ, also: »Sie haben sich in die Verirrung Bileams ergossen.«¹⁾

Es kann nun eigentlich gar nicht zweifelhaft sein, von welcher Verirrung Bileams Judas hier redet. Hofmann dringt auch hier darauf, daß man nicht einzelnes, was Bileam that, sondern »sein ganzes von der Schrift gezeichnetes Verhalten« ins Auge fassen müsse. Wenn er das dann aber bezeichnet als eine die Gemeinde Gottes zu verderben suchende Thätigkeit, so kann ich dem ebensowenig beistimmen als Huthers Bemerkung, sein Widerstreben gegen Gott sei seine πλάνη gewesen. Die Grundsünde des Bileam ist zweifellos die πλεονεξία; daran ist aber hier nicht zu denken, weil die πλάνη Bileams als eine solche beschrieben wird, der sie sich um Lohnes willen, aus Habsucht ergeben haben, die also nicht in der Habsucht selbst bestehen kann. Wenn nun Huther die aus der Habsucht hervorgegangene Bileamssünde ein Widerstreben gegen Gott nennt, so ist damit ein durchaus untergeordneter Zug aus Num. 22 — 24 genannt, sofern Bileam in allen Hauptmomenten Gott gerade nicht widerstrebt, sondern, seinem eignen Wunsche zuwider, ihm folgt. Wenn aber Hofmann von einem Verderben der Gemeinde Gottes redet, so kann er dabei nicht an den Bericht Num. 22 — 24 denken, wo Bileam Israel segnet, anstatt es zu verfluchen, sondern nur an die Num. 31, 16 berichtete Frevelthat, die ja allerdings dem Volke zur Schädigung gereichte. Was liegt nun für ein Grund vor, diese ganz spezielle Sünde der Verführung zu hurerischen Götzenopfermahlzeiten hier abzuwehren und anstatt dessen ganz allgemein von einer Verstörung der Gemeinde zu reden? Ap. 2, 14 wird doch die διδασχὴ Βαλαάμ einfach charakterisiert als die Verführung zu φαγεῖν εἰδωλόθυσια καὶ πορνεῦσαι. Der Zusammenhang redet ferner immer nur von ganz speziellen Zügen in dem Verhalten der Libertiner. Brückner meint freilich, von einer Verführung zur Abgötterei und Unzucht sei im Zusammenhange nirgends die Rede.

1) Die richtige Konstruktion befolgen sämtliche neueste Ausleger, so daß es unnötig erscheint, die anderen noch einmal zu widerlegen.

Aber stimmen denn nicht die Züge in V. 4. 8. 10 zu dem Bilde 11 eines üppigen, unzüchtigen, gotteslästerlichen Treibens zusammen?

Davon ist freilich nirgends direkt die Rede, daß die Libertiner aus Habsucht zu solchem Treiben andere verführen werden. Der Grund hierfür wird im 3. Abschnitte dieses Buches aufgedeckt werden.

Noch ein drittes Beispiel aus Israels Geschichte wird als Typus der Libertiner hingestellt: καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο. Das liegt auf der Hand, daß ἀπώλοντο hier nicht wie in V. 5 das physische Verderben bezeichnet, sondern wie so oft bei Johannes und Paulus¹⁾ das ewige Verderben, dem die Betreffenden durch ihre Versündigung anheimgefallen sind.²⁾ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ bezeichnet die Sünde, durch welche dieses zuwege gekommen ist. Der Widerspruch Korahs bezeichnet aber nichts anderes, als die Auflehnung desselben wider die bestehende Gemeindeordnung, wodurch er und seine Anhänger eine Sekte bildeten, die sich von der Gemeinde schied, wie letztere ermahnt wurde, sich von jenen zu scheiden. Mit Recht bemerkt Hofmann gegen Huther einerseits und Ritschl andererseits: »Es genügt nicht, die hier mit Korah Verglichenen nur überhaupt hochmütigen Widerstrebens gegen Gott und seine Ordnungen beschuldigt sein zu lassen, während es andererseits ganz verfehlt ist, Korahs Sünde darein zu setzen, daß er eine Gott mißfällige gottesdienstliche Handlung vorgenommen, ein von Gott verschmähtes Opfer dargebracht habe, was ja erst infolge einer durch seine Auflehnung herausgeforderten Anordnung Moses geschehen ist.« Wenn Hofmann dann aber weiter bemerkt: »Auflehnung gegen ein Grundgesetz der Gemeinde Christi muß der Vergleichungspunkt sein«, so wird dadurch der vorliegende Gedanke doch wieder verwischt. Denn da die Gemeinde Christi oder die Kirche in der Zeit, aus welcher Hofmann den Brief geschrieben sein läßt, keine irgendwie rechtlich begrenzte, sondern nur ideale Einheit war, so wird der Ausdruck »Auflehnung gegen ein Grundgesetz der Gemeinde Christi«

1) Vgl. Cremer a. a. O. zu ἀπόλλυμι. 2) Vgl. Joh. 17, 12.

- 11 kaum etwas anderes bedeuten als eine unchristliche Richtung.¹⁾ Das wäre aber eine Allgemeinheit, wie sie hinter den beiden ersten Sätzen dieses Verses keinen Sinn hat. Soll durch *τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορέ* eine passende Bezeichnung des Verhaltens der Libertiner gegeben werden, so kann es sich hier nicht handeln um einen Widerspruch derselben gegen »die Gemeinde Christi«, sondern gegen die lokal begrenzte Gemeinde, resp. Gemeinden, der sie angehört haben. Den Ordnungen derselben sind sie entgegengetreten, sie haben sich wie die Rotte Korahs von derselben getrennt. So werden sie durch die fragliche Wendung einfach als Sektierer bezeichnet. Dieser Zug tritt als ein neuer neben die beiden ersten, welche auf ihr skeptisches und sittlich laxes Wesen hingewiesen haben; ja, im ganzen Briefe ist bisher dieses Zuges in ihrem Verhalten nicht gedacht, wie denn speziell V. 10 nur den ersten Zug in V. 11 vorbereitet hat. Es ist darauf zu achten, ob sich nicht im Folgenden dieser neue Gedanke weiter ausgeführt finde, und ob sich daher nicht das plötzliche Eintreten desselben erkläre.
- 12 Schon früh scheint man die Empfindung gehabt zu haben, daß der letztbesprochene Zug aus dem Bilde der Libertiner im Folgenden seine weitere Ausführung finden müsse. Denn wenn *Σ**, *C*², arm lesen: *οὗτοί εἰδὶν γογγυσταὶ μεμφίμοιροι κατὰ τὰς (ἰδίας) ἐπισυμίας αὐτῶν πορευόμενοι* — Worte, welche die sahidische Übersetzung direkt an *ἀπώλοντο* V. 11 anschließt, die äthiopische hinter *συνεωχούμενοι* hat —, so hat dazu Hofmann mit Recht bemerkt, man habe in diesen aus V. 16 genommenen Worten offenbar das Gegenbild Korahs zu sehen gemeint.

Die erste in der mit *οὗτοί εἰδὶν* eingeleiteten Reihe von Bezeichnungen der Libertiner lautet: *οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνεωχούμενοι ἀφόβως ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*. Die ganz ungenügend bezeugten Varianten *ἀπάταις* statt *ἀγάπαις* (A C, min), *αὐτῶν* statt *ὑμῶν* (A^{corr}, vulg, syr^{bodl}, arm), *ὑμῶν* hinter *συνεωχούμενοι* (C, min, sah, cop, arm) erklären sich als Herübernahme aus dem Paralleltexte bei Petrus. Um so sicherer

1) Keils spezielle Deutung dieser Worte ist unberechtigt.

ist es, daß der zu *σπιλάδες* gehörige Artikel, der bei Petrus 12 nichts seinesgleichen hat, und der nur in K, min, vulg, sah, cop, patr (nach Tregelles auch B Mai, *α**, C²) fehlt, zu lesen ist, zumal da, wie Huther gegen Reiche mit Recht bemerkt, durch Streichung des *οί* das Verständnis des Textes erleichtert wird.

σπιλάδες hat man vielfach im Sinne von »Klippen« verstanden und dann den Gedanken ausgedrückt gefunden, daß an der Libertiner unsittlichem Gebahren die Agapen scheiterten wie die Schiffe an den Klippen, und Arnaud bemerkt gar: »les rochers continuellement battus par les flots de la mer et souillés par son écume.« Allein gegen solche Auffassungen spricht vor allem, daß *σπιλάδες* seinem Wortsinne nach gar nicht Meeresklippen bedeutet, sondern ebensogut Berge und Felsen auf dem Lande. Es fehlt in dem Zusammenhange jeder Hinweis auf jene so ohne weiteres¹⁾ angenommene Bedeutung. Außerdem aber würde das Bild von Meeresklippen, wenn man der ergänzenden Phantasie nicht gar zu ungeniert den Zügel schießen läßt, an vorliegender Stelle sehr undeutlich sein. Unter diesen Umständen ist aller Grund vorhanden, darauf zu achten, daß *σπιλάς* auch eine andere Bedeutung haben kann. Ursprünglich kann *σπιλάς* ebensogut von *σπίλος*, »Flecken, Schmutz«, als von *σπίλος* »Felsen« abgeleitet sein;²⁾ Ableitung von ersterem liegt auf jeden Fall vor in der Verbindung *γῆ σπιλάς*, Thonerde.³⁾ Was für einen Grund hat man überhaupt, von des Hesychius Erklärung des *σπιλάδες* durch *μεμιασμένοι*, die überdies durch die Parallele 2 Petr. 2, 13 so nahe gelegt wird, abzuweichen? In den Zusammenhang paßt sie doch gewiß besser hinein als die Erklärung »Klippen«, wenn auch zuzugestehen ist, daß der Titel »Schmutzflecke in den Agapen« hier weniger motiviert auftritt als in der Parallele bei Petrus. Furchtlos schmausen sie zusammen, weiden sich selbst, benutzen also die Agapen in der

1) Vgl. Wiesinger.

2) Vgl. außer Älteren Stier, Hofmann, Huther, Fronmüller, Keil.

3) Soph. Trach. 678.

- 12 Weise, wie es ein Teil der korinthischen Gemeinde that, der Paulus tadelnd zurufen mußte: *συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.*¹⁾

So zu erklären, hat aber den Widerspruch von Hofmann erweckt, dem Huther und Keil gefolgt sind und der *ἀφ' ὧς* mit dem Folgenden verbindet, einer Näherbestimmung zu *συνευωχούμενοι* aber deshalb meint entbehren zu können, weil er den Artikel *οἱ* nicht mit *σπιλάδες* verbindet, sondern über *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες* hinweg mit *συνευωχούμενοι* und also übersetzt: »Die bei euren Liebesmahlen als Schmutzflecken mitschmausen.« Eine derartige Konstruktion ist schon an sich schwerfällig, steht aber außerdem zu der ungemein einfachen, leichten Schreibweise dieses Briefes in Widerspruch. *οἱ* gehört zu *σπιλάδες*. Es ist auch kein *ὄντες* zu ergänzen, wie man meinte annehmen zu müssen, da *σπιλάς* im Sinne von Klippe Femininum ist.²⁾ Die Adjektive auf *ας* verbinden sich ja freilich meistens mit weiblichen Substantiven.³⁾ Hier ist das aber offenbar nicht der Fall. So liegt kein Grund vor, die nächstliegende Konstruktion zu verlassen.

Augenscheinlich steht der Artikel hier in ganz derselben Weise wie in V. 4. Die Libertiner werden hier nicht beschrieben als solche, die sich in den Liebesmahlen als *μεμιασμένοι* gebärden, sondern Judas giebt ihnen den Titel *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες* mit ausdrücklichem Hinweis darauf, daß dieses eine den Lesern bereits bekannte Bezeichnung ist, an die er sie zu erinnern für gut hält. Nach den Bemerkungen zu V. 4 und 5 kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Judas hier auf eine den Lesern über die jetzt bei ihnen eingebrochenen Libertiner gegebene Belehrung hinweist.

- 12b-13 An diesen ersten Zug in der Beschreibung der Libertiner schlossen sich vier Bilder, die zur Charakterisierung derselben dienen sollen: *νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα,*

1) 1 Kor. 11, 20.
C, 1 Anm. 11.

2) Wiesinger, de Wette-Br.

3) Rost § 49,

κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, 12b-13
 ἀστέρες πλανῆται. Im einzelnen sind die bildlichen Bezeichnungen der von Judas bekämpften Menschen nicht auffällig; ja man kann auf jüdische Parallelen hinweisen, deren Wortlaut Judas bei Abfassung dieser Stelle offenbar in Erinnerung gehabt hat. So ist dem ersten Bilde nahe verwandt der Ausspruch Prov. 25, 14, נְשִׂימַיִם וְרוּיָהּ וְגֶשֶׁם אֵין אִישׁ מִתְהַלֵּל בְּמַתְת־שָׁקָר. Dem dritten Bilde entspricht Jes. 57, 20, הַרְשָׁעִים בָּיִם נִגְרָשׁ בִּי הַשָּׁקֵט לֹא יוֹכֵל, וַיִּגְרְשׁוּ מִימִיּוֹ רָפֶשׁ וְטִיט. Das zweite Bild erinnert an den oft vorkommenden Vergleich des gerechten Menschen mit einem gesunden, fruchtbaren,¹⁾ des ungerechten mit einem schlechten, verdorbenen Baume.²⁾ Ebenso finden sich solche Stellen, in denen diejenigen, welche die Gebote Gottes nicht übertreten, verglichen werden mit den Sternen, welche die ihnen vorgeschriebenen Bahnen nicht verlassen. Besonders schön ist das Hen. 43, 1 ff. ausgedrückt: »Und ich sah wiederum Blitze und die Sterne des Himmels, und ich sah, wie er sie alle einzeln mit Namen rief und sie ihn hörten.... Und ich fragte den Engel...., was sind diese? Und er sagte zu mir: Ein Bild von ihnen hat der Herr der Geister dir gezeigt; dies sind die Namen der Gerechten, die auf Erden wohnen und an den Namen des Herrn der Geister glauben in alle Ewigkeit.« Desgl. Test. Naphtali c. 3: ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες οὐκ ἀλλοιοῦσι τάξιν αὐτῶν· οὕτως καὶ ὑμεῖς μὴ ἀλλοιώσετε νόμον Θεοῦ ἐν ἀταξίᾳ πράξεων ὑμῶν.³⁾

Auch der Einzelausdruck giebt kaum zu längeren Erwägungen Anlaß. So sind die Epitheta zu δένδρα nicht anders als so zu verstehen: Die Betreffenden gleichen Bäumen mit herbstlichem Aussehen, d. h. kahlen Bäumen, die leer von Frucht sind; sie sind aber nicht bloß äußerlich erstorben, sondern auch innerlich, zweimal, bis auf die Wurzel hin.

1) Vgl. Ps. 1, 3. 92, 13 ff. Jes. 61, 3. Ps. Sal. 14, 25.

2) Sap. 4, 3—5. Matth. 3, 10. 7, 19. 15, 13.

3) Vgl. auch Ps. Sal. 18, 14.

12b-13

Um so schwieriger ist es, zu erkennen, worin das *tertium comparationis* zwischen diesen Bildern und den Libertinern zu finden ist, und welcher Grundgedanke diese Bilder zusammenhält. Wiesinger meint, mit den zwei ersten Bildern sei gesagt, was die Libertiner gern scheinen möchten, mit den beiden anderen, was sie in Wirklichkeit sind. Hofmann urteilt, die beiden ersten Bilder schilderten die Wertlosigkeit der Betreffenden für die Gemeinde — eine Auffassung, die Huther mit der Wiesingers verknüpft —, die beiden letzten ihre Haltlosigkeit; »was die Gemeinde an ihnen und von ihnen habe, sagen diese Vergleichen.« Dem gegenüber behauptet Keil, die Bilder sagten nichts aus von dem Verhalten der Libertiner zur Gemeinde; die beiden ersten drückten aus, daß die Libertiner an den christlichen Heilsgütern keinen Teil hätten, das dritte zeichne ihr ruhelos wüstes Treiben, das letzte ihren Untergang. Man kann sich diesen und den vielen anderen Erklärungen dieser Bilder gegenüber des Eindrucks nicht erwehren, daß dieselben ja an manchen Zügen einen gewissen Halt haben, daß aber der Gedanke, der sie miteinander und mit dem sonstigen Gedankengange des Briefes verknüpft, nicht gefunden ist. Ich bin auch überzeugt, daß durch rein exegetische Operationen der verbindende Faden hier nie wird bloßgelegt werden.

Es wird wohl ein jeder die Empfindung haben, daß die Häufung der Bilder an vorliegender Stelle, in einem so kurzen und im Drang der Notwendigkeit geschriebenen Briefe, etwas höchst Auffallendes ist. Sollte nicht die Erklärung dafür in einem anderen litterarischen Zusammenhange zu finden sein? — Ich glaube denselben entdeckt zu haben. Der Zusammenhang, auf welchen Judas in V. 14 direkt hinweist, der Eingang des Buches Henoch, bietet einen Gedankengang, der sich in höchst auffallender Weise berührt mit der Bilderreihe in V. 12^b und 13. In dem Abschnitte Hen. 2—5, 4 wird darauf hingewiesen, wie sich die Werke Gottes in der Natur nach festen Regeln richten, die sie nicht übertreten, darin ganz entgegengesetzt den Sündern, welche das Gesetz Gottes verletzen. Mit dem Himmel beginnend, weist der Verfasser hin auf die Gestirne, die ihre

Bahnen nicht verändern; dann zur Erde kommend, auf die regenspendenden Wolken zur Winterszeit, auf die Bäume, welche im Herbst kahl werden, aber im Sommer, wenn die Sonne ihre Kraft entwickelt, sich mit Grün und Früchten bedecken, auf die Meere und Flüsse, welche die ihnen von Gott gesetzten Aufgaben erfüllen. Ist es nun zufällig, daß bei Judas nicht bloß von denselben Teilen der Natur geredet wird wie bei Henoch — Wolken, Bäume, Meer, Sterne —, sondern auch Abnormitäten an denselben in Parallele gestellt werden zu den Handlungen der Frevler, wie bei Henoch die Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen den Handlungen der Sünder gegenübergestellt wird? Die Ähnlichkeit zwischen den Gedanken beider Stellen ist so groß, daß sie auffallen müßte, auch wenn sonst und besonders in diesem Zusammenhange keine Berührung zwischen Judas und Henoch stattfände.

Dazu kommt, daß andere Stellen des Henoch-Buches es noch begreiflicher machen, wie Judas sich durch Erinnerung an die der Haltung der Sünder widersprechende Gesetzmäßigkeit in der Natur veranlaßt sehen konnte zu einer Schilderung der Sünder unter dem Bilde abnormer, der göttlichen Ordnung widerstrebender Naturerscheinungen. In den Tagen der Sünder, welche dem Tage des großen Gerichtes vorausgehen, wird der Lösung der ganzen sittlichen Ordnung der Welt eine Lösung auch der physischen Gesetze entsprechen. So heißt es in einer ganz entschieden an den Eingang des Henoch-Buches (c. 2—5) erinnernden Stelle 80, 2 ff.: »Und in den Tagen der Sünder werden alle Dinge auf Erden sich ändern und nicht erscheinen zu ihrer Zeit; der Regen wird zurückgehalten werden und der Himmel wird ihn aufhalten, ... und die Früchte der Bäume werden aufgehalten werden in ihrer Zeit. Und der Mond wird seine Ordnung verändern und nicht erscheinen zu seiner Zeit... Und viele Häupter der vorgesetzten Sterne werden irren und die ihnen untergebenen werden nicht erscheinen zu ihrer Zeit.«¹⁾

1) Vgl. auch Assumpt. Mos. 10. Luk. 21, 25.

12b-13 Dafs in der That die betreffenden vier Bilder durch Kenntniss der Gedankengänge des Henoch-Buches entstanden sind, und dafs daraus die Erkenntniss des verbindenden Gedankens gewonnen werden kann, wird sich, wie ich hoffe, völlig klar stellen, wenn das Citat aus Henoch in V. 14 und 15 untersucht ist. Zunächst ist noch eine Bemerkung zu den Worten *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται* zu machen. Dieselben bezieht Hofmann nur auf das letzte Bild, *ἀστέρες πλανῆται*, indem er behauptet, dieselben seien zur Vollständigkeit des Bildes notwendig. Aber wie denn? Durch die fraglichen Worte sollen nach Hofmann die Sterne bezeichnet werden als in ewiges Dunkel hinfahrende, nur zum »Verschwinden bestimmte Kometen«. Aber mit Recht bemerkt Huther, dafs für diesen Gedanken der fragliche Ausdruck viel zu stark wäre. Und soll dadurch die Beschreibung einer Strafe gegeben werden, so ist bereits zu 2 Petr. 2, 17 bemerkt, dafs Dunkel für Sterne kein Strafmittel ist. Durch die Näherbestimmung *πλανῆται* tritt aber, wie ein Vergleich mit den Henoch-Parallelen zum Überflufs darthun kann, *ἀστέρες* so vollständig in die Reihe der übrigen Bilder, dafs die Worte *οἷς ὁ ζόφος — τετήρηται* sich nur auf die Personen beziehen können, welche unter den Bildern vorgestellt sind, auf die Libertiner.¹⁾ Von ihnen wird ausgesagt, dafs ihnen die tiefste Finsternis bis in Ewigkeit aufbewahrt sei.

14-15 Hieran schließt sich mit den einleitenden Worten *ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ λέγων* ein Citat, über dessen Verhältnis zum Vorhergehenden erst zu sprechen sein wird, wenn der Inhalt von V. 14 f. genau untersucht ist.

Dafs mit den eben angeführten Worten Judas ein direktes Citat aus dem Henoch-Buche einleite, haben schon die Kirchenväter für selbstverständlich gehalten. Vgl. Tertullianus, de cultu feminarum c. 3: »eo accedit, quod Enoch apud Iudam apostolum testimonium possidet.« Hieronymus, de viris illustr. c. 4: »Iudas frater Iacobi parvam quidem, quae de septem catholicis est, epistulam reliquit; et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit

1) So Huther; Keil sucht Huther und Hofmann zu kombinieren.

testimonium, a plerisque reiicitur.«¹⁾ Augustinus, de civitate dei 14-15 XV, 23: »Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in epistula canonica Judas apostolus dicat.«²⁾ Diese Ansicht bestätigte sich, als man in den Besitz der äthiopischen Übersetzung des Henoch-Buches kam. In Dillmanns Übersetzung derselben findet man 1, 9 die Worte, auf welche Judas offenbar hinweist, so wiedergegeben: »Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleische über alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben.« Man vergleiche hiermit den Text des Judas. Der Eingang *ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ* entspricht vollständig dem Henoch. Eine kleine Differenz findet sich bei den Worten *ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων*, statt deren sich bei Henoch findet: »um Gericht über sie zu halten.« Diesen Unterschied könnte man aus ungenauer Erinnerung des nach dem Gedächtnisse citierenden Judas erklären. Näher jedoch scheint mir die Annahme zu liegen, daß der äthiopische Übersetzer, dem nicht das hebräische resp. aramäische Original, sondern eine griechische Übersetzung vorgelegen haben wird,³⁾ falsch gelesen hat. In seiner Vorlage *κατὰ πάντων* irrte er von *TA* zu *IIA* über und las dann anstatt des *N* ein *T*. Diese Erklärung empfiehlt die äthiopische Übersetzung selbst. Das »über sie« kann sich in derselben, wenn man keine Ungenauigkeit des Ausdrucks annimmt, nur auf die vorhergehenden Worte beziehen: »Den Gerechten aber wird er Frieden schaffen und die Auserwählten behüten, und Gnade wird über ihnen walten; und sie werden gesegnet sein, und das Licht Gottes wird ihnen leuchten.«

1) Derselbe in epist. ad Tit. 1: »qui putant totum librum debere sequi eum, qui libri parte usus sit, videntur mihi apocryphum Enochi, de quo Judas in epistula testimonium posuit, inter ecclesiae scripturas recipere.«

2) Derselbe de civ. dei XVIII, 38. Vgl. überhaupt Fabricius, cod. pseudepigr. V. T. ed. 2 tom. I, 160ss. Ferner Catena Nicephori I, 1313 und die Randbemerkung zu Jud. 14 in cod. 98: *Ἐνὼχ ἀποκρύφου*.

3) Vgl. Schürer a. a. O. S. 535.

14-15 Das geht aber nicht an. Hoffmann¹⁾ meint deshalb in Bezug auf »über sie«: »Das Pronomen ist aufs Folgende zu beziehen; es sind die Bösen darunter gemeint.« Dem aber widerspricht V. 7: »Und es wird ein Gericht sein über alles und über alle Gerechten.« So scheint also die äthiopische Übersetzung selbst Zeugnis abzulegen für die Richtigkeit der Lesart *κατὰ πάντων*; oder man müßte annehmen, daß im Originale eine ungenaue Ausdrucksweise vorgelegen habe, die Judas nach Hen. 1, 7 verbesserte.

Größer wird die Differenz im Folgenden. Den Worten der äthiopischen Übersetzung, »und wird die Gottlosen vernichten«, entspricht bei Judas nichts. Ich möchte vermuten, daß diese Worte in dem ursprünglichen Henoch-Buche, das sich wahrscheinlich, wie ein Vergleich mit den noch erhaltenen griechischen Fragmenten²⁾ nahe legt, nicht unerheblich von der äthiopischen Übersetzung unterschied, nicht gestanden haben. Denn nicht bloß haben sie vor den Worten »und wird rechten mit allem Fleische« einen unpassenden Platz — die Vernichtung folgt dem Gerichte — sondern streiten auch mit dem, was in c. 5 von der ewigen Verdammnis der Gottlosen, nicht von ihrer Vernichtung, berichtet wird, obwohl zuzugestehen ist, daß die Aussagen über derartige Punkte in den apokalyptischen Schriften sehr schwankend sind.

Andererseits haben die Worte: *καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ*, wenigstens in Hen. 1, 9 keine Parallele. Sie erinnern jedoch lebhaft an Hen. 5, 4: »Ihr habt nicht ausgeharrt und das Gesetz des Herrn nicht erfüllt, sondern übertreten und mit hochmütigen, lästernden Worten eurem unreinen Munde seine Größe geschmäht.« Das in der Übersetzung durch »lästernd« wiedergegebene äthiopische Wort findet sich in der äthiopischen Bibel als Übersetzung von *σκληρός* Matth. 25, 24. LXX Job. 7, 17. Cantic. 8, 6. Es scheint, daß Judas die Stelle 5, 4 mit 1, 9 verbunden hat; und das wird um so wahrscheinlicher, als sich Jud. 16 noch ein Nachklang aus Hen. 5, 4

1) Das Buch Henoch I, 90.

2) Vgl. Fabricius I, 179 ff. Dillmann 82 ff.

darzubieten scheint. Die Worte τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογνα 14-15 erinnern an: »Ihr habt mit hochmütigen Worten aus eurem unreinen Munde ... geschmäht.« Übrigens findet sich ein den Worten: περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ, entsprechender Gedanke auch sonst noch bei Henoch, z. B. 101, 3: »Und wenn er seinen Zorn über euch schickt und über alle eure Werke, so fleht ihr ihn nicht an, weil ihr übermütige und freche Reden gegen seine Gerechtigkeit führt.« Das dem deutschen »frech« entsprechende äthiopische Wort findet sich in der äthiopischen Bibel für σκληρός in LXX Jes. 5, 28. 50, 1. Ezech. 2, 4. 3, 7. Prov. 17, 20. 28, 14. 29, 1. Bar. 2, 30. Sap. 11, 4.¹⁾ Es ist mithin der Überschufs bei Judas über das, was sich Hen. 1, 9 findet, durch eine weitere Kenntniss des Henoch-Buches zu erklären und kann deshalb den Eindruck, daß bei Judas ein wirkliches Citat aus dem Buche Henoch vorliegt, durchaus nicht abschwächen, zumal wenn man noch darauf achtet, daß sogar die beiden Synonyma ἁμαρτωλοὶ ἄσεβεῖς, welche Hofmann mit dem Folgenden verbinden möchte,²⁾ genau dem äthiopischen »die Sünder und die Gottlosen« entsprechen. Auch darauf muß noch hingewiesen werden, daß das Epitheton des Henoch ἔβδομος ἀπὸ Ἀδάμ eine Bezeichnung ist, die demselben im Buche Henoch gegeben wird. Vgl. 60, 8: »... im Osten des Gartens, wo die Auserwählten und Gerechten wohnen, wo mein Großvater aufgenommen wurde, der siebte von Adam dem ersten Menschen.« 93, 3: »Und Henoch sprach: Ich bin als der siebte geboren in der ersten Woche«; ebenso heißt es im Buche der Jubiläen c. 7: »Und auch ich befehle es euch, meine Söhne, wie Henoch seinem Sohn befahl in dessen erstem Jubiläum, als er noch am Leben war, in seinem Geschlechte der siebte.«³⁾

Bei solcher Sachlage bedürfen die Bemühungen derer, welche ein Citat aus dem apokryphischen Henoch-Buche abzuweisen ver-

1) Vgl. noch Hen. 97, 6: »Und alle eure unrecten Reden werden vorgelesen werden.« 2) Vgl. gegen Hofmann Huther und Keil. 3) Vgl. außerdem Meuschen, Nov. test. ex talm. illustr. 1044 ff.

14-15 suchen, keiner weiteren Erwägung. Wohin würde die kritische Arbeit geraten, wenn sie noch eingehend widerlegen sollte, daß nicht Henoch von Judas abhängig ist, wie Hofmann und Philippi behaupten, sondern Judas von Henoch?¹⁾ Es giebt in der That Wichtigeres zu thun, als solche unhaltbare Behauptungen immer wieder umzustossen.

Hat nun aber Judas sein Citat aus Henoch kombiniert aus den beiden Stellen 1, 9 und 5, 4, so wird es noch sicherer, daß er bei den Bildern in V. 12^b und 13 an den Abschnitt gedacht hat, der zwischen beiden Henochworten liegt.

Aber wie knüpft sich an jene Bilderreihe das Henoch-Citat an? Hofmann behauptet, in den Worten ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις beziehe sich das καὶ auf τούτοις: »Auch diesen hat Henoch geweissagt.« »Henoch weissagte auf das Endgericht, von dem dann aber das zunächst erfolgte Gericht über das Menschengeschlecht nur ein Vorbild gewesen ist, so daß seine Weissagung nun auch diesen gilt, die jetzt den damaligen Gottlosen gleichen und gleich ihnen Gottes Gericht über sich heraufrufen.« Diese Erklärung von καὶ τούτοις ist sicher falsch und konnte von Hofmann nur gemacht werden infolge davon, daß er verkannte, Jud. 14f. sei wirklich ein Citat aus dem Eingange des Henoch-Buches. Steht das fest, so liegt auf der Hand, daß das betreffende Weissagungswort nicht zunächst den Gottlosen gegolten hat, die in der Sintflut umkamen, sondern denen, welche das letzte große Weltgericht erleben sollen. Dazu kommt, daß es sich doch in den dem Citate vorausgehenden Sätzen nicht im allgemeinen um die Sünder der Endzeit handelt, sondern um eine eingehend charakterisierte Gruppe derselben. Glaubt man nun, das καὶ auf τούτοις beziehen zu müssen, so muß man nachweisen, daß jenes Weissagungswort auch Sündern anderer Art von Henoch zugerufen ist. Dieser Nachweis ist nicht zu erbringen, wie ein Blick auf Hen. 1 — 5 zeigt; außerdem aber wäre es doch nicht zu verstehen,

1) Vgl. der Kürze wegen Schürers Bemerkungen über das Buch Henoch a. a. O. 521 ff.

weshalb Judas jene Weissagung nicht citiert haben sollte, ohne 14-15
darauf aufmerksam zu machen, daß die citierten Worte auch anderen
Sündern gelten, als denjenigen, von welchen im Judas-Briefe die Rede
ist. — Somit wird man Hofmanns von Keil wiederholtes Urteil:
»Daß καί seinen Ton auf das Wort wirft, vor dem es steht,
kann keine Frage sein«, mit Huther anzweifeln dürfen. Zu den
Worten Luk. 3, 9: ἡδὴ δὲ καὶ ἡ ἀξιόνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν
δένδρων κεῖται, bemerkt Hofmann selbst: »Mit δέ geht er zu
etwas über, was zu dem eben Gesagten, wie καί ausdrückt, noch
hinzukommt, nämlich daß Gottes Gericht schon bereit ist, sich
zu vollziehen.« Hier also wirft καί nicht den Ton auf das fol-
gende Wort ἡ ἀξιόνη.¹⁾ Dann wird es auch wohl erlaubt sein,
von Jud. 14 zu urteilen, mit δὲ καί werde die Weissagung
Henochs an das vorige angeschlossen als etwas, das zu dem dort
Bemerkten noch hinzukommt. Daraus folgt aber, daß die vorher-
gehenden Worte von Judas nicht als Weissagung des Henoch
angeführt sind; sonst könnte das Citat V. 14 f. nicht als etwas
Anderes und Neues daneben treten. Andererseits aber fordert das
τούτοις, daß die Henoch-Weissagung in einem Zusammenhange
gestanden haben muß, der es begreiflich macht, wie von den
V. 12—13 Charakterisierten gesagt werden konnte, auf sie gehe
jenes Henochwort. Ist nun richtig geurteilt, daß Judas mit dem
οἱ in V. 12 hinweist auf eine Mitteilung, die den Lesern früher
zu teil geworden ist über die Leute, die jetzt in ihren Kreis ein-
gedrungen sind, so ergibt sich der einfache Schluß, daß neben
jene Weissagung die des Henoch tritt. Gewisse Wendungen aus
jener müssen Judas an die Ausführungen in Hen. 2—4 erinnert
haben. Das hat ihn veranlaßt, die Henoch-Weissagung zu citieren,
nachdem sich vorher schon seine Ausführung mit dem Ausdruck
des Henoch-Buches gemischt hat, wie derselbe dann auch noch im
Folgenden nachklingt.

Sind die Beziehungen zwischen V. 12—15 und Hen. 1—5 16
richtig herausgestellt, so werden durch jene vier Bilder die Liber-

1) Vgl. auch Mark. 15, 40. Luk. 5, 36.

16 tiner als solche charakterisiert, die sich gegen Gottes Ordnungen auflehnen, und dem entspricht es, daß Judas mit der allgemeinen Bezeichnung der Sünder in Hen. 1, 9 die Charakteristik derselben, als frech gegen Gott redender Menschen, in Hen. 5, 4 verbunden hat. Diese Eigenart der Libertiner wird auch in V. 16 weiter beschrieben. Allein man muß sich doch auch daran erinnern, daß sich jene Bilderreihe und was ihr folgt an das Vorhergehende angeschlossen hat. Der erste Zug in V. 12 wies aber auf das Treiben der Libertiner bei den Agapen hin, wo sie die Gemeindesitte übertreten und sich in frechen Schmausereien von den übrigen absondern. Diesem Zuge aber ging voran der ganz neue, unvermittelt eintretende Vergleich von dem Verhalten der Libertiner mit der Revolution des Korah. Aus alledem wird man schließen dürfen, daß die in V. 12 — 15 geschilderte Frechheit der Libertiner nicht im allgemeinen als eine Gleichgültigkeit gegen die Gebote Gottes zu verstehen ist, sondern als aufrührerischer Sinn gegenüber den Ordnungen der Gemeinde. Diese Erwägung ist für die Auffassung von V. 16 nicht ohne Bedeutung.

Es wird nicht richtig sein, wenn man vor einer Begrenzung des *γογγυσταὶ μεμψίμοιροι* warnt und diese Worte dahin erklärt, daß sie alles, was nicht nach ihrem Sinne sei, zum Murren reize. Es ist bei V. 12 bemerkt worden, daß diese Worte dort eingefügt seien offenbar in der Meinung, daß sie eine Beschreibung des Verhaltens Korahs und seiner Anhänger bieten. In der That heißt es in Bezug auf diese Num. 16, 11: *οὕτως σὺ καὶ πᾶσα ἡ συναγωγή σου ἡ συνηθροισμένη πρὸς τὸν θεόν· καὶ Ἀαρὼν τίς ἐστὶν ὅτι διαγογγύζετε κατ' αὐτοῦ*. Es scheint mithin, daß man auch hier nicht im allgemeinen an ein Murren wider das den Betreffenden von Gott zugewiesene Los zu denken hat, sondern an ein Auflehnen gegen die göttlichen Bestimmungen, die in den Ordnungen — sittlichen wie sozialen — der Gemeinde ihren Ausdruck gefunden haben. Dieses revolutionäre Gebahren hat seinen Grund in der Richtung der Betreffenden, welche mit den Worten: *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι*, beschrieben wird.

Zwei neue Züge erhält dieses Bild in den Sätzen: καὶ τὸ 16
 στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογνα θανμάζοντες πρόσωπα ὥφε-
 λείας χάριν. Der erste ist eine offenbare Anlehnung an Hen. 5, 4;
 durch den zweiten wird die Nichtigkeit jenes Stolzes im Reden
 vollends klar gemacht. »Während sie Gotte gegenüber hoffärtige
 Reden führen, zeigen sie gegen Menschen, von denen sie Vorteile
 ziehen wollen, schmeichelnde Gefügigkeit.«¹⁾

Nachdem Judas zu verschiedenen Malen seine Leser daran 17-18
 erinnert hat, daß das, was er ihnen über die Libertiner sagt,
 nichts anderes ist, als was sie schon aus anderem Munde über
 diese Leute gehört haben, weist er ausdrücklich auf die Überein-
 stimmung seiner Schilderung mit den Worten der Apostel hin.
 Daß dieser Hinweis dazu dienen soll, die Leser über das Auf-
 treten der Libertiner zu trösten, wie Huther meint, muß ich für
 durchaus unwahrscheinlich halten. Des Judas Bemerkungen über
 diese Leute sollen nach V. 3 die Leser dazu bewegen, für ihren Glau-
 ben zu kämpfen. Diesen seinen Zweck zu erreichen, dazu wird
 auch Erinnerung an und Hinweis auf die vordem ausgesprochenen
 apostolischen Worte dienen.²⁾ Ganz anders faßt Hofmann die
 Bedeutung des Citates. »Indem Judas den Reden der ersteren
 (der Libertiner) gegenüber jener Vorhersagung eingedenk sein heilst,
 sagt er, wofür man ihre bald unzufriedenen und unmutigen, bald
 übermütigen und überspannten Äußerungen zu nehmen habe. Sie
 sind nichts anderes als leichtfertiger Spott, der mit dem Heiligen
 Mutwillen treibt.« Wenn das der Sinn des Citates wäre, so müßte
 der Begriff ἐμπαιῖται, von dem Hofmann behauptet, er entbehre
 in dem Vorausgegangenen eines Anknüpfungspunktes und diene
 deshalb dazu, die vorhergegangenen Bemerkungen in ein neues
 Licht zu stellen, ganz anders hervorgehoben sein. Aber bei Judas
 fehlt ja sogar das ἐν ἐμπαιγμονῇ, was die Parallele 2 Petr. 3, 3
 bietet. Außerdem aber müßten auch die Worte κατὰ τὰς ἐαν-
 τῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι fehlen, denn diese zeigen doch aufs

1) Vgl. zu θανμάζειν πρόσωπα Ps. Sal. 2, 19.

2) Vgl. auch Schott und Keil.

17-18 deutlichste, daß dem Judas das apostolische Citat deshalb von Bedeutung ist, weil die in demselben gebotene Charakteristik der Libertiner in Übereinstimmung ist mit seiner Beschreibung derselben. Der Begriff *ἐμπαῖνται* hat aber bei Judas ebenso gut seine Anknüpfung wie bei Petrus.

Es ist nun aber zu beachten, daß Judas nicht von einem Apostelworte, sondern von *ρήματα τῶν ἀποστόλων* redet. Es setzt der Verfasser, der sich auch hier, wenn man die Worte nicht unnatürlich pressen will, nicht zu den Aposteln rechnet, voraus, daß die Gemeinde nicht von einem, sondern von mehreren Aposteln belehrt worden ist. Andererseits erscheint es mir sehr unwahrscheinlich, daß Judas nur »eine Zusammenfassung der sich auf diesen Gegenstand beziehenden verschiedenen Weissagungen der Apostel«, nicht aber ein direktes Citat einführe. Dagegen spricht zunächst, daß Judas ja bereits in V. 5 seine Ausführungen mit der Bemerkung begonnen hat, er erinnere die Leser nur an solches, was sie bereits erfahren haben. Ist mithin sein ganzer Brief eine solche »Zusammensetzung«, so lag kein Grund vor, die Charakteristik in V. 18 mit den Worten *μνήσθητε τῶν ρημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων* einzuleiten, ja die Anführung dieser Charakteristik war überhaupt überflüssig, da sie keine anderen Züge bietet als die, welche schon in der vorangehenden Beschreibung enthalten sind. Ferner hat es sich an verschiedenen Stellen des Judas-Briefes gezeigt, daß es dem Verfasser zum Teil auf wörtliche Übereinstimmung mit den von ihm benutzten Schriften ankommt,¹⁾ wie denn auch nachgewiesen ist, daß es sich in V. 14 f. um ein wörtlich genaues Citat aus dem Henoch-Buche handelt. Endlich aber teile ich durchaus die Empfindungen Schotts, welcher meint, daraus, daß sich die Worte *ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου κτλ.* nicht wie bei einer allgemeinen Inhaltsangabe unmittelbar an *ρήματα* anschließen, sondern noch eingeleitet werden durch *ὅτι ἔλεγον ὑμῖν*, folge, daß es sich hier um einen fixierten apostolischen Ausspruch handle. Huthers

1) Vgl. das *οἱ* in V. 4 und 12.

Gegenbemerkung, daß Schott dieses »gänzlich ohne Grund« behauptete, 17-18 zeigt die Stärke des Ausdrucks, welche sich leicht da einstellt, wo der Kritiker einen gewissen Mangel an Gegengründen empfindet. Inwiefern ist die Citationsformel in V.14 geeigneter, als die in V.17, ein fixiertes Wort einzuführen? Ich vermag das nicht einzusehen.

Das einzige, was mit einem gewissen Scheine gegen diese Auffassung eingewandt werden könnte, ist, daß der Plural *τῶν ἀποστόλων* unmöglich mache, im folgenden das Citat aus einer apostolischen Schrift zu finden. Aber ist es denn nicht ebenso gut möglich, den Inhalt gleichartiger apostolischer Aussprüche in der Form mitzuteilen, welche eine derselben hat, als eine neue Form dafür herzustellen? Welche von diesen beiden Möglichkeiten hier statt hat, läßt sich, wie oben gezeigt ist, sehr wohl mit Gründen feststellen.

Eine bedeutende Schwierigkeit liegt in den das Citat beschließenden Worten *τῶν ἁσεβειῶν*. Gegen die herkömmliche Erklärung derselben macht Hofmann mit Recht folgende Bemerkungen: »Man sagt, es stehe ausdrucksvoll am Ende, um die Gelüste, denen die Spötter nachleben, als auf Gottlosigkeiten gerichtete zu bezeichnen. Aber diese Betonung des Gegenstandes ihrer Gelüste verträgt sich nicht mit dem betonten *ἐαυτῶν*. Darauf, daß sie ihren eigenen Gelüsten, statt dem Willen Gottes, nachwandeln, liegt der Nachdruck. Auch möchte sich wohl fragen, ob Gottlosigkeit und vollends die Gottlosigkeiten mit dem Artikel das sein können, worauf ihre Begierden gerichtet sind, da man doch nach dem begehrt, dessen man teilhaftig werden möchte, und nicht nach dem, was man thut oder thun will.« Keil meint dagegen, es sei hier die Rede von »Begierden, die in Gottlosigkeiten sich äußern, in gottlosen Reden und Handlungen ans Licht treten.« Aber damit ist er Hofmanns Einwendungen nur zum Teil ausgewichen. Möchte *τῶν ἁσεβειῶν* wirklich das bedeuten können, was Keil wünscht, so bliebe doch bestehen, daß es an sich ein äußerst dunkeler Ausdruck wäre, sich mit *ἐαυτῶν* sehr schlecht verträge und hinter *πορευόμενοι* eine ganz

17-18 unbegreifliche Stellung hätte. Aber alles das kann uns nicht veranlassen, der verzweifelten Konstruktion zu folgen, die Hofmann hier anwendet. Er verbindet die fraglichen Worte mit dem folgenden Satze als einen von *οἱ ἀποδιορίζοντες* abhängigen Genetiv; *οἱ ἀποδιορίζοντες τῶν ἁσεβειῶν* sollen nach ihm solche Leute sein, welche »die Gottlosigkeiten zum Gegenstande einer alles genau definierenden Denkhätigkeit machen, die Philosophen der Gottlosigkeiten im Gegensatze zu rechten Christen, die das Geheimnis der Gottseligkeit zu erkennen bedacht sind.« Allein die Verbindung von *τῶν ἁσεβειῶν* mit dem Folgenden ist trotz aller Berufung auf die Grammatik eine stilistische Unmöglichkeit, und nicht minder ist der Ausdruck »die Definierer der Gottlosigkeiten« formell und sachlich gleich anstößig.

Besser als solche exegetische Wagestücke ist das Bekenntnis, mit *τῶν ἁσεβειῶν* im Grunde nichts anfangen zu können. Ich halte diese Worte für einen späteren Zusatz, eine Randglosse, die ohne Recht in den Text eingedrungen ist. Was zu solchem Schlusse bewegen kann, ist außer der Unmöglichkeit, mit *τῶν ἁσεβειῶν* etwas Vernünftiges anzufangen, zunächst schon die Thatsache, daß die Parallelstelle 2 Petr. 3, 3 nichts bietet, was *τῶν ἁσεβειῶν* entspricht, eine Thatsache, die sich allerdings denen, welche den Judas-Brief für den früher geschriebenen halten, daraus erklären könnte, daß Petrus *τῶν ἁσεβειῶν* als unbequem oder unverständlich beiseite gelassen habe. Wichtiger ist der Hinweis auf eine andere Stelle des zweiten Petrus-Briefes, nämlich auf 2, 18. Diese Stelle berührt sich mit den fraglichen Worten insofern, als dort nach sehr alter, wenngleich als nicht ursprünglich bezeichneter Lesart zwei ähnliche Pluralbegriffe auftreten wie hier; vgl. *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἁσελγείαις* mit *τὰς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας τῶν ἁσεβειῶν*. Nimmt man nun noch hinzu, daß die Petrus-Stelle von der Verführung durch die Libertiner spricht und daß eben hierauf nach ältester Erklärung auch Jud. 19 geht, so ist die Vermutung am Ende nicht zu gewagt, daß ein späterer Leser des Judas-Briefes als eine Glosse zu *ἐαυτῶν* an den Rand geschrieben habe *τῶν ἁσελγειῶν* und daß dieses, versehentlich

oder absichtlich nach V. 15¹⁾ in ἀσεβειῶν verwandelt, in den 17-18 Text aufgenommen sei.

Wenn V. 19 beginnt: οὗτοί εἶδιν, so scheint es, als ob ein 19 neuer Abschnitt in der Schilderung der Libertiner beginnen solle. Aber ein Blick auf die schon mit V. 20 eintretende Schlußermahnung zeigt, daß das nicht der Fall ist. Wenn aber Huther V. 19 überschreibt: »Letzte Schilderung der Irrlehrer, nicht nach einer speziellen Seite, sondern ihrem Wesen nach«, so wird man behaupten dürfen, daß V. 12—18 kaum eine speziellere Beschreibung der Betreffenden gegeben hat, wie in V. 19 zu finden ist. Hat sich aber gezeigt, daß mit dem οὗτοί εἶδιν V. 16 kein neuer Zug in der Beschreibung der Libertiner eingeleitet ist, sondern nur eine eng an das Vorangehende sich anschließende Bemerkung, so wird man vermuten dürfen, daß auch V. 19 sich an das Vorhergehende anlehne. Wie? das wird sich zeigen, wenn der Inhalt desselben festgestellt ist.

Wenn die Libertiner zunächst als οἱ ἀποδιορίζοντες bezeichnet werden, so wird es nach den Erörterungen zu V. 4 und 12 keiner weiteren Begründung bedürfen, daß auch diese Bezeichnung der Betreffenden eine den Lesern bereits bekannte gewesen sein muß, an die der Verfasser jetzt nur erinnert; und das wird auch wohl von den beiden eng an ἀποδιορίζοντες sich anschließenden Attributen ψυχινοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες gelten.

Aber was heißt ἀποδιορίζοντες? — Richtig bemerkt Hofmann: »ὀρίζειν heißt »abgrenzen«, entweder etwas innerhalb seiner selbst, also in Teile trennen, oder gegen aufsen, daher dann »bestimmen.« Dasselbe gilt von διορίζειν, nur daß die Zusammensetzung mit διὰ die Vollständigkeit der Abgrenzung ausdrückt.« Durch ἀπό wird dann diesem Begriffe noch stärker das Moment der Absonderung eingepreßt. Was ist nun aber als das Objekt von ἀποδιορίζοντες aufzufassen? Hofmanns Ansicht, der τῶν ἀσεβειῶν mit dem Folgenden verbindet, ist bereits zurückgewiesen. Ebenso unzulässig ist es, wenn Huther die Bedeutung »Be-

1) Vgl. Huther: »τῶν ἀσεβειῶν, Nachklang aus dem Ausspruch des Henoch.«

19 stimmungen treffen« festhält und diesen allgemeinen Begriff dadurch zu begrenzen sucht, daß er die beiden folgenden Attribute dem *οἱ ἀποδιορίζοντες* als Näherbestimmung beigiebt: »Die Bestimmungen treffen als Psychiker, die ohne *πνεῦμα* sind.« Es widerspricht das ganz der einfachen Art der Konstruktionsbildung in diesem Briefe, wie ein Blick auf V. 4. 12 ff. 16 zeigt. Gänzlich ohne Halt im Zusammenhange aber ist es, wenn Schott und Weifs, die Näherbestimmung zu *οἱ ἀποδιορίζοντες* so aus dem Folgenden gewinnen, daß sie erklären: »welche Unterschiede machen, nämlich zwischen Pneumatikern, wofür sie sich selbst halten, und Psychikern, wofür ihnen die wahren Christen gelten, während der Verfasser behauptet, daß sie gerade Psychiker seien, die in Wahrheit den Geist als das höhere Lebensprinzip noch gar nicht haben, weil sie sich ganz dem natürlichen Triebleben hingeben.« Die Schwierigkeit dieser Stelle wäre ganz gehoben, wenn man dem Zeugnis von C, min, am, tol, Aug folgen dürfte, welche *ἐαυτούς* zu *οἱ ἀποδιορίζοντες* ergänzen. Daß das eine erleichternde Korrektur ist, scheint mir ebenso sicher, als daß die Erklärung der fraglichen Worte von seiten der griechischen Exegeten durch *οἱ τὰ σχίσματα ποιοῦντες*¹⁾ der Bedeutung von *ἀποδιορίζειν* nicht gerecht wird.²⁾

Um zu einem sicheren Urteile zu gelangen, muß man dessen eingedenk bleiben, daß der Verfasser mit *οἱ ἀποδιορίζοντες*, wie der Artikel zeigt, auf einen uns fremden, den Lesern jedoch bekannten Zusammenhang hinweist. Das für uns dunkle, weil der näheren Bestimmung ermangelnde Wort, wird an seiner ursprünglichen Stelle ohne weiteres deutlich gewesen sein. Unter diesen Umständen gilt es, den Sinn des Wortes zu erraten. Ich glaube nun, daß die griechischen Exegeten mit *οἱ τὰ σχίσματα ποιοῦντες* den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks getroffen haben. Dieses Urteil gründet sich mir auf die folgende Ausführung.

1) Vgl. auch de Wette »die Trennung anrichten;« ähnlich Keil und Reufs. 2) Vgl. Hofmann.

Die Ermahnung in V. 20 und 21 besteht aus einem Hauptsatze, dem zwei Partizipialsätze vorangehen und dem einer folgt. 20-21
Der Hauptsatz: *ἐαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ τηρήσατε*, nimmt, wie schon zu V. 2 bemerkt ist, den Eingangswunsch in Form einer Ermahnung wieder auf, ganz analog dem Verhältnisse von 2 Petr. 3, 14. 18 zu 1, 2. Zu dieser Wiederaufnahme gehört aber auch ganz offenbar der auf den Hauptsatz folgende Partizipialsatz: *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον*. In der Liebe, mit der Gott seine Berufenen geliebt hat, sollen sie sich bewahren; das thun sie aber, wenn sie auf das Erbarmen dessen warten, für den Gott sie aufbewahrt hat.¹⁾

Die Partizipialsätze nun, welche dem Hauptsatze vorangehen: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιοτάτῃ ὑμῶν πίστει ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι*, haben offenbar zu den den Brief einleitenden Gedanken nicht die geringste Beziehung. So wird man annehmen dürfen, daß sie bedingt sind durch die Ausführung in V. 19. Daß sie in der That derselben irgendwie entsprechen, zeigt schon das *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, wodurch das Verhalten der Leser denen gegenüber gestellt wird, welche als *ψυτικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* bezeichnet sind, d. i. als solche, denen das höhere göttliche Lebensprinzip, das *πνεῦμα*, der heilige Geist fehlt. Dann wird man aber Grund haben zu der Vermutung, daß die Worte *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιοτάτῃ ὑμῶν πίστει* der ersten Bezeichnung der Libertiner in V. 19, *οἱ ἀποδιορίζοντες*, gegenüber treten. Das ist aber dann wirklich der Fall, wenn die Erklärung von *οἱ ἀποδιορίζοντες* durch *οἱ τὰ σχίσματα ποιοῦντες* richtig ist. Gegenüber denen, welche die in der Gemeinde geltende Norm verlassen und also als Sektierer aus derselben heraustreten, sollen die Leser sich auf das Fundament des heiligsten Glaubens erbauen. Dieses Verhältniß von V. 20 zu V. 19 macht auch allem Schwanken in der Erklärung des Einzelnen ein Ende. So versteht es sich nach dem Gesagten von selbst, daß

1) Vgl. die Bemerkungen zu V. 1.

20-21 *ἐν πνεύματι* nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist, was von Hofmann, wieder ohne ein Gefühl für den Rhythmus der Rede, geschieht; desgleichen, daß der zweite Partizipialsatz *ἐν πνεύματι ἀγίῳ προσευχόμενοι* nicht enger mit dem folgenden Imperativ zu verbinden ist als der erste; endlich, daß der neben *ἐποικοδομοῦντες* stehende Dativ *τῇ ἀγιοτάτῃ ὑμῶν πίστει* nicht im Sinne von *ἐπὶ* mit dem Dativ,¹⁾ sondern von *ἐπὶ* mit dem Accusativ steht, was ja auch das Gewöhnlichere ist. Denn die Leser werden nicht solchen gegenübergestellt, die auf dem Grunde der *πίστις* thatenlos dastehen, sondern solchen, die sich davon losgesagt haben.

Sind nun aber die letzten Attribute der Libertiner *οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* richtig bestimmt, so ist nun klar, wie eng V. 19 mit der vorhergehenden Schilderung zusammenhängt. Die Libertiner werden mit diesen Worten nicht anders geschildert als im Vorhergehenden, wo sie als hochmütig sich Auflehrende wider die göttlichen Ordnungen und als solche, die ihren sinnlichen Trieben folgen, charakterisiert sind. Es ließe sich in der That nicht begreifen, weshalb der Verfasser mit *οὗτοι εἰδὼν* gleichsam eine neue Schilderung anhebt, wenn er damit eben nicht auf den Lesern schon bekannte charakteristische Äußerungen über die Libertiner hinweisen wollte. — In der That sind dieselben von der unvorbereitet in V. 11 eintretenden Wendung *καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο* an nach derselben Seite beschrieben, und es wird bei dem Rückblick auf diese ganze Entwicklung als berechtigt erscheinen, wenn man hier nicht bloß im allgemeinen solche bezeichnet findet, welche Gott widerstreben, um der eigenen Begierde zu folgen, sondern spezieller solche, die wie Korah das in der Gemeinde geltende Gesetz Gottes mißsachten und durch eine Lebensführung *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν*, als *ψυχικοί*, sich von der Gemeinde und der *ἀγιοτάτῃ πίστις* trennen.

22-23 Die Textform, in welcher sich die Fortsetzung der an die Leser gerichteten Ermahnung befindet, ist sehr unsicher. Hofmann

1) So Hofmann und Keil; vgl. dagegen auch Huther.

geht in seiner Beurteilung der Varianten dieser Stelle von der 22-23 Lesart des \aleph aus: καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους, οὓς δὲ σῶζετε ἐν πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ. Er meint, der Anstofs, den man an dem doppelten ἐλεᾶτε genommen, erkläre das Entstehen der anderen Lesarten, vor allem das ἐλέγχετε statt des ersten ἐλεᾶτε in A und das Fehlen des dritten Gliedes in KLP, Theoph^{txt}, Oec^{txt}. Er hätte noch auf die Zeugen hinweisen können, bei denen mehr oder weniger deutlich das erste und dritte Glied kombiniert ist. Vgl. syr^{bodl}: »et quosdam de illis quidem ex igne rapite; cum autem resipuerint, miseremini super eis in timore«; desgleichen syr^p: »et hos quidem miseremini resipiscentes, hos autem servate de igne rapientes in timore«; Clem. adumbr.: »quosdam autem salvate de igne rapientes, quibusdam vero miseremini in timore«; Clem. Strom. 6, 8: οὓς μὲν ἐν πυρὸς ἀρπάζετε, διακρινομένους δὲ ἐλεεῖτε; Hier. Ezech. 18: »et alios quidem de igne rapite, aliorum vero qui iudicantur miseremini.« Allein gerade diese Stellen zeigen, dafs es unrichtig ist, die Variantenmenge durch den Anstofs zu erklären, den man an dem zweimaligen ἐλεᾶτε nahm. Dieser Anstofs war leicht durch die Korrektur in ἐλέγχετε oder einen ähnlichen Ausdruck zu beseitigen; das Streichen des ersten oder dritten Satzes oder die Kombination beider erklärt sich nur daraus, dafs man meinte, in beiden fraglichen Sätzen mit derselben Menschenklasse zu thun zu haben, mit solchen nämlich, die dem Verderben nicht ganz verfallen waren; zwischen die beiden auf diese Leute bezüglichen Sätze schien störend ein anderer zu treten, der von solchen handelt, die schon dem Feuer verfallen sind. Dafs diese Überlegung richtig ist, ergiebt sich auch daraus, dafs die arabischen Übersetzungen den dritten Satz an die zweite Stelle gerückt zu haben scheinen. Vgl. ar^o: »et quosdam corripite super peccatis eorum et quorundam miseremini cum fuerint victi et quosdam salvate ex igne et liberate eos«; ar^p: »et signate quosdam cum dubitaverint orbos, et salvate quosdam territione, abripite eos ex igne.« Wie zur Erklärung dieser Auffassungen unserer Stelle die Annahme nicht ausreicht, man habe an dem zweimaligen

22-23 ἐλεᾶτε Anstofs genommen, so zeigt die Lesart von C*: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους, οὓς δὲ σῴζετε ἐν πυρὸς ἀρπάζοντες ἐν φόβῳ, dafs man nicht an der Gleichheit des Verbs im ersten und dritten Satze Anstofs nahm, und dafs es nicht unbedenklich ist, ohne weiteres zu sagen, ἐλέγχετε sei offenbar Korrektur aus ἐλεᾶτε.

Das ist unter allen Umständen gewifs, dafs die dreiteilige Form des Satzes die ursprüngliche ist; aus ihr erklären sich alle Varianten. Ganz verkehrt scheint mir die Ansicht Horts: »Perhaps the first ἐλεᾶτε, which is not represented in syr^{bod}, Clem, Hier, is intrusive, and was inserted mechanically from the second clause.« Im Gegenteil ein solcher Zusatz ist unbegreiflich. Wenn Hort sich aber in seinem Texte an B anschliesst, dem vor σῴζετε die Worte οὓς δέ fehlen, so ist Hofmann gewifs beizustimmen, dafs jene Worte nur aus Versehen hinter διακρινομένους ausgefallen seien.

Aber ist es zu billigen, wenn Tischendorf VIII und Tregelles, freilich nicht ohne Bedenken, statt des ersten ἐλεᾶτε in den Text ἐλέγχετε aufnehmen? Für ersteres zeugen \aleph BC². Dagegen ist es unvorsichtig, für diese Lesart KLP, Theoph^{txt}, Oec^{txt} anzuführen, welche den dritten Satz gestrichen haben und bei denen deshalb der erste Satz eine Kombination des ersten und dritten sein kann, wie der letzte in syr^{bodl}, Clem, Hier, die deshalb ebensowenig als Zeugen für ἐλεᾶτε im ersten Gliede herbeigezogen werden dürfen. Dem Zeugnis von \aleph BC² tritt entgegen für die Lesart ἐλέγχετε AC*, min (darunter 13), vulg, cop, arm, aeth^{utr}, schol, Eph, Theoph^{com}, Oec^{com}, Cassiod. Mithin sprechen die äufseren Gründe entschieden für ἐλέγχετε, selbst wenn man die in allen Stücken als Korrektur sich erweisende Lesart in KLP für ἐλεᾶτε geltend machen dürfte. Die inneren Gründe sprechen aber durchaus nicht gegen ἐλέγχετε. Dafs dasselbe aus Versehen, veranlaßt durch den dritten Satz, in ἐλεᾶτε verschrieben ist, hat gar keine Schwierigkeit, während andererseits, wie schon oben bemerkt, die Lesart des C die Annahme unwahrscheinlich macht, dafs ἐλέγχετε absichtliche Korrektur sei, veranlaßt durch den Anstofs, den man an dem doppelten ἐλεᾶτε genommen. Somit halte ich die von

Lachmann, Tischendorf und Tregelles gebotene Textgestalt gegen 22-23 über der von Hort für die richtige.

Dieselbe giebt auch einen durchaus guten und einfachen Sinn. Drei Klassen von Menschen werden unterschieden, die mehr oder weniger in Gefahr sind, dem Treiben der Libertiner zum Opfer zu fallen. Das Verhalten, das die Leser gegen die erste einnehmen sollen, bezeichnet Judas als *ἐλέγχειν*; sie sollen sie strafend überführen von ihrer Verkehrtheit. Welcher Art letztere ist, sagt der Zusatz *διακρινομένους* »da sie zweifeln.« Der Gegenstand ihres Zweifels ist der christliche Glaube, auf den sich zu erbauen die Leser ermahnt sind. Hofmanns Einwendungen gegen diese Erklärung: die durch die Libertiner Gefährdeten würden nicht an dem zweifeln, was die Christen glauben, sondern von dem Wesen und der Lehre jener Menschen angezogen sein — scheinen mir sehr unerheblich. Werden die Libertiner als Ungläubige dargestellt (vgl. V. 4 f. 19 f.), so giebt es keine Sympathie mit ihrem Wesen und ihrer Lehre, die nicht eben deshalb Zweifel am christlichen Glauben wäre. Die erste Klasse der Gefährdeten umfaßt also solche, welche noch innerhalb der Gemeinde stehen, aber in Gefahr sind, am Glauben irre zu werden. Der zweite Satz: *οὕς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες*, führt einen Schritt weiter zu solchen, die bereits der *ἀπώλεια τοῦ Κορέ* verfallen sind,¹⁾ aber noch durch schnellen Entschluß dem Verderben entrissen werden können. Der dritte Satz endlich: *οὕς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα*, weist auf solche hin, die bereits den *ἀσελγείαις* der Libertiner zum Opfer gefallen sind, aber doch noch durch ein vorsichtig sich vor Ansteckung hütendes Erbarmen errettet werden mögen.²⁾

Die künstliche Konstruktion von 22 f. durch Hofmann widerspricht so sehr dem einfachen Gefühle und der Stileigentümlichkeit des Judas-Briefes, daß sie mit Recht übergangen werden darf.

1) Vgl. V. 11 und dazu LXX Lev. 16, 35. Ps. 105, 18. Sir. 45, 19.

2) Zu der bildlichen Ausdrucksweise vgl. Apoc. Pauli: *ὁ χιτῶν μου οὐκ ἐρυπώθη*.

22-23 Nachdem Judas in seinem Briefe zuerst eine Beschreibung der Libertiner gegeben hat mit beständig wiederkehrendem Hinweis darauf, daß die betreffenden Leute den Lesern bereits in dieser Weise vorgeführt sind, darf der Abschnitt V. 20—23 als eine Ausführung des Gedankens gelten, der Judas zum Schreiben getrieben hat, nämlich die Leser zu ermahnen, *ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*.

24-25 So kurz diese Ausführung ist, so breit die Gott geltende Doxologie, welche den Brief beschließt. »Von den Lesern sagt Judas, daß Gott sie vor Straucheln zu bewahren und am Ziele ihres Weges makellos mit Frohlocken vor seine Herrlichkeit zu stellen vermöge.« Die Bildlichkeit in der ersten Hälfte der Aussage muß, wenn man *ἁπταίστους* nicht ganz verallgemeinern will, etwas auffallen, da die Vorstellung von dem Wege zum Heile wohl an sich gebräuchlich ist, aber durch das unmittelbar Vorhergegangene nicht eben veranlaßt scheint; vielmehr würde man von da aus eher das Bild des festen und unbeweglichen Stehens auf dem Fundamente der *ἀγιοπάτη πίστις* erwarten. Ob sich das irgendwie erklären lasse, wird später zu erörtern sein. Ebenso ist es auffallend, daß Gott das Attribut *μόνος* erhält, da zu einer solchen Betonung der Einzigkeit Gottes in dem Briefe kein Anlaß ist. Die Einzigkeit Gottes wird hier gewiß betont der Vielgötterei der Heiden gegenüber; wenn das nicht eine stereotype Wendung des Verfassers ist, so muß das in einem Briefe, wie der vorliegende ist, besonders Wunder nehmen. Neben solche Bezeichnung Gottes tritt die andere *σωτήρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*; durch Jesus ist er unser Erretter, sofern er Jesum zur Verwirklichung seines ewigen Liebesratschlusses gesandt hat und sofern das Erbarmen Jesu Christi die Seinen dereinst vor Gott vollenden wird. »Dieses Gottes ist vor der gesamten Zeit und jetzt und in alle Ewigkeit Herrlichkeit, Majestät, Macht und Herrschaft.« Dem hohen Klange dieser Doxologie entspricht der Schluß mit *ἀμήν*.

Dritter Abschnitt.

Die Verwandtschaft zwischen dem 2. Petrus- und Judas-Briefe.

Während der bisherigen Untersuchungen ist oft schon hingewiesen auf die nahen Beziehungen, die zwischen den beiden erklärten Briefen bestehen. Nachdem der Sinn derselben gesondert zur Darstellung gebracht ist, muß die Eigenart des zwischen den beiden bestehenden Verwandtschaftsverhältnisses herausgestellt werden.

Stand der
Frage.

Leider zwingt der Stand der kritischen Frage dazu, diese Untersuchung auf das eingehendste auszuführen. Noch immer nämlich ist unter den Theologen dieses Problem nicht zu allseitiger Zufriedenheit gelöst. Während die Annahme der Abhängigkeit beider Schriften von einer unbekannten dritten kaum je ernstlich erwogen ist, hat der Streit, ob dem Judas oder dem Petrus die Priorität zustehe, bis heute sein Ende nicht erreicht. Allerdings ist die ältere Ansicht, Judas sei von Petrus abhängig, immer mehr der entgegengesetzten gewichen. Aber nicht bloß halten an jener noch immer einige »stimmberechtigte« Theologen fest, sondern dieselbe stützt sich auch mit manchen Gründen, von denen selbst ein Vertreter der Priorität des Judas-Briefes, B. Weifs, bemerkt hat, dieselben seien um nichts schlechter als die, welche der entgegengesetzten Ansicht zur Stütze dienen. Mithin ist es nötig, dieses Problem noch einmal gründlich zu erörtern¹⁾ und dasselbe, womöglich, seiner Lösung etwas näher zu bringen, als es der letzte Erklärer unserer Briefe, Keil, vermocht hat, der sich weder für die eine noch für die andere Ansicht entschließen mochte.

1) Ganz anders urteilt Holtzmann a. a. O. 253: »Es ist nicht nötig, diese heute so gut wie allgemein aufgegebene Hypothese noch einmal zu widerlegen.«

Methode
der Unter-
suchung.

Damit das aber möglich sei, ist alles prinziplose Hin- und Herreden abzuwehren und eine feste Methode inne zu halten, nach welcher die Untersuchung ergehen muß. Von den drei oben genannten Möglichkeiten für die Erklärung des vorliegenden Problems — Abhängigkeit des Judas von Petrus, des Petrus von Judas, beider von einem unbekannten Dritten — ist die letzte erst dann zu erwägen, wenn sich herausstellen sollte, daß die beiden ersten einfacheren Annahmen zur Erklärung der Verwandtschaft zwischen Petrus und Judas nicht ausreichen. Nimmt man nun aber zunächst ein direktes Verwandtschaftsverhältnis zwischen Judas und Petrus an, so ist die Frage nach der Priorität resp. Posteriorität des einen von beiden nach folgenden Gesichtspunkten, deren Reihenfolge keiner besonderen Begründung bedarf, zu beantworten: 1) ist zu untersuchen, ob eine der beiden Schriften direkt auf die andere verweist; 2) ob die eine Ansichten ausspricht oder befolgt, welche der anderen gegenüber nur als die zeitlich späteren können begriffen werden; 3) ob der Gedankengang der einen sich von dem der anderen abhängig zeigt; 4) ob der Wortschatz der einen durch den der anderen bedingt ist. — Wenn das Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Schriften ein direktes ist, so muß durch die Beantwortung dieser vier Fragen sicher gestellt sein, auf wessen Seite die Priorität ist. Giebt es aber auf alle jene Fragen keine deutliche Antwort, so würde das ein Zeichen davon sein, daß man hier mit der Annahme einer direkten Verwandtschaft nicht auskommt und also die Möglichkeit erwägen muß, daß Judas und Petrus von einer dritten uns unbekannten Schrift abhängig sind.

1.

Kein Hin-
weis des
2. Petrus auf
Judas.

Weist einer von den beiden Briefen direkt auf Äußerungen hin, in denen man die Ausführungen des anderen erkennen kann?

Auf andere Schriften verweist der Verfasser des 2. Petrus-Briefes an zwei Stellen. 3, 1 gedenkt er eines Briefes, den er selbst früher an denselben Leserkreis geschrieben hat; 3, 15 erinnert er an einen Brief des Paulus, den seine Leser erhalten haben, und zugleich an eine größere Anzahl von Briefen desselben Apostels.

Bei der Gelegenheit erwähnt er noch andere Schriften, welche ebenso wie die Briefe des Paulus von den Libertinern verdreht sind. Sollte Petrus zu diesen auch den Judas-Brief rechnen? Unmöglich! Denn wie hätte der Judas-Brief, der nichts ist als eine Warnung vor heidenchristlichen Libertinisten, von diesen benutzt sein können zu einer Rechtfertigung ihres unsittlichen Wesens? Das konnte nur bei Schriften der Fall sein, welche die paulinische Gnaden- und Freiheitslehre aussprachen. Ferner aber erscheinen auch jene *λοιπαὶ γραφαί* 2 Petr. 3, 16 als solche, deren Inhalt den Lesern ebenso unbekannt ist wie der Inhalt der nicht an sie selbst gerichteten Paulus-Briefe. Was konnte dann den Verfasser des 2. Petrus-Briefes veranlassen, sich in seinem Briefe an eine den Lesern ganz fremde Schrift anzuschließen?

So ist die Frage, ob sich im 2. Petrus-Briefe ein direkter Hinweis auf den Judas-Brief finde, entschieden zu verneinen.

Findet sich denn im Judas-Briefe ein Hinweis auf den 2. Petrus-Brief? Daß Judas auf Ausführungen eines anderen über den von ihm besprochenen Gegenstand hinweist, ist bereits bei der Erklärung des Einzelnen auf das bestimmteste betont. Wo er zum erstenmal die von ihm in so mannigfachen Wendungen charakterisierten Libertiner einführt, geschieht es mit den Worten: *παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα κτλ.* Wie S. 315 eingehender ausgeführt ist, wird durch den Artikel *οἱ* die hier gegebene Beschreibung der Libertiner als eine solche eingeführt, die den Lesern bereits bekannt war. Ehe jene Leute in die Gemeinde eindringen, muß auf dieselben hingewiesen sein als auf solche, denen das weißsagende Urteil: *ἀσεβεῖς τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι*, gelte. Das muß ein Mann gethan haben, der auf der einen Seite Kenner des alttestamentlichen Weissagungs-wortes war und auf der anderen Seite ein Interesse daran hatte, eine judenchristliche Gemeinde vor der drohenden Gefahr des Libertinismus zu warnen. Beides trifft auf den Verfasser des 2. Petrus-Briefes zu, der wiederholt auf den *λόγος προφητικός* hinweist

Judas weist
auf 2. Petrus
hin. Jud. 4.

und der seine Leser warnt vor dem Eindringen des Libertinismus in ihre Gemeinde. Dazu kommt nun aber vor allem, daß Petrus seine Beschreibung der Libertiner, deren Eindringen in die Gemeinde er voraussagt, mit Worten beginnt, die lebhaft an Jud. 4 erinnern. Den Worten *πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κῆρυμα* entspricht 2 Petr. 2, 3: *οἷς τὸ κῆρυμα ἔκπαλαι οὐκ ἄργεῖ*. Den Worten *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι* entspricht es, wenn 2 Petr. 2, 1 von den Pseudopropheten als dem Typus der Libertiner ausgesagt wird: *καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι*, und auch die Wendung: *τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν*, erinnert daran, daß in Bezug auf jene Typen der Libertiner 2 Petr. 2, 2 bemerkt wird: *καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελείαις*. Daß Jud. 4 und 2 Petr. 2, 1 — 3 auf das nächste verwandt sind, ist unbestritten. Giebt es nun einen Grund, der uns veranlassen könnte, die Beschreibung der Libertiner, auf welche Judas mit dem Artikel *οἱ* hinweist, irgendwo anders zu suchen, als bei Petrus? Ich sehe keinen. Das freilich liegt auf der Hand, daß, falls Judas auf Petrus hinweist, er dessen Ausführungen zum Teil mißverstanden hat. Bei Judas ist *κῆρυμα* so viel wie Schuldurteil, bei Petrus dagegen Strafurteil. Aber ist es denn so viel leichter, ein Mißverständnis auf seiten des Petrus als auf seiten des Judas anzunehmen? Im Gegenteil, wie leicht war es, die beiden auf das Gleiche hinweisenden Wendungen: *οἷς τὸ κῆρυμα ἔκπαλαι οὐκ ἄργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει*, auf Verschiedenes, nämlich auf Schuld- und Strafurteil zu deuten. Wie oft finden sich derartige Mißverständnisse bei Stellen, in denen der Glieder-Parallelismus herrscht; hier aber ist ein solches Mißverständnis noch dadurch erleichtert, daß die beiden fraglichen Sätze den beiden in 2, 1: *καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι* und *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν*, die in der That ein Schuld- und Strafurteil enthalten, zu entsprechen scheinen konnten. — Auch das hindert nicht an der Annahme des Hinweises des Judas auf 2 Petr. 2, 1 — 3, daß bei Judas das Objekt des *ἀρνεῖσθαι* Christus, bei Petrus dagegen Gott ist. Im Gegen-

teil; es konnte schon S. 315 bemerkt werden, es sei selbstverständlich, daß Judas jenes Weissagungswort nicht wörtlich citiere, sondern in einer durch seinen christlichen Standpunkt bedingten veränderten Form biete; das zeige das ἡμῶν hinter τοῦ Θεοῦ, deutlicher aber noch das κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Gehen nun die entsprechenden Wendungen bei Petrus nicht hinaus über die alttestamentliche Ausdrucksweise, so dürfte das gerade ein Beweis dafür sein, daß wir bei ihm die Form der Weissagung finden, die wir aus dem Text des Judas allein zu rekonstruieren für unmöglich erklären mußten. — Auf andere Kennzeichen, daß der Text des Judas in V. 4 auf 2 Petr. 2, 1—3 zurückweise, wird in der dritten Abteilung dieses Abschnittes noch hingewiesen werden. — Ich muß mithin mit Bestimmtheit behaupten, daß Jud. 4 eine direkte Beziehung auf den 2. Petrus-Brief enthält.

Judas beginnt V. 5 seine Auseinandersetzungen damit, daß er Jud. 5. bemerkt, was er seinen Lesern schreibe, sei nur eine Erinnerung an solches, was sie schon, alles auf einmal, gehört haben. Es ist S. 317 ff. eingehend nachgewiesen worden, daß sich die Bemerkung: ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι εἰδότες ἅπαρ πάντα, nicht auf den Inhalt von V. 5—7, sondern auf die ganze folgende Beschreibung des Treibens der Libertiner bezieht. Dann beruht es aber sicher auf keiner gerade kühnen Kombination, wenn man vermutet, daß diese Ausführungen, auf welche Judas zurückweist, eben daher stammen, woher die Charakteristik der Libertiner in V. 4 stammt. Nun ist allbekannt, daß gerade der mit jenen Worten eingeleitete Abschnitt sich in der Gedankenfolge wie im Einzelausdruck mit den Ausführungen des 2. Petrus-Briefes über die Libertiner berührt. Soll man trotzdem annehmen, Judas blicke nicht auf 2. Petrus zurück? Das wäre eine Annahme, die alle Wahrscheinlichkeit wider sich hätte. Die Behauptung aber, daß einige Züge in dem Bilde der Libertiner bei Petrus auf eine spätere Zeit hinwiesen, als die Schilderung des Judas, wird in der zweiten Abteilung dieses Abschnittes näher erörtert werden.

Die Bezeichnung der Libertiner in Jud. 12 als ἐν ταῖς ἀγά- Judas 12.
 παῖς ὑμῶν σπιλάδες wird durch den Artikel οἱ wie bei der Wen-

dung in V. 4. als eine den Lesern bereits bekannte charakterisiert. Nun findet sich 2 Petr. 2, 13 die Wendung: *σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν*. Kann man sich einreden, daß Judas nicht eben an diesen Ausdruck gedacht habe? Das würde selbst dann das Nächstliegende sein, wenn *σπιλάδες* nicht dasselbe bedeutete wie *σπίλοι*, und wenn bei Petrus die ursprüngliche Lesart nicht *ἀγάπαις*, sondern *ἀπάταις* wäre. Es lägen dann eben bei einem der beiden Schriftsteller Versehen vor; an sich aber ist es doch gewiß nicht wahrscheinlicher, daß Petrus, als daß Judas das Versehen begangen hat. Wenn aber Judas *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν* liest, während Petrus *αὐτῶν* hat, so zeigt sich darin nur dieselbe Accommodation des Judas an die Verhältnisse der Gegenwart, die in V. 4 nachgewiesen ist.

Judas 17. 18.

Alle die bisher besprochenen Hinweise des Judas auf einen fremden Gedankengang werden an Bestimmtheit überboten durch V. 17 und 18: *ὕμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔλεγον ὑμῖν· ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*. Der direkte Hinweis auf einen fremden Gedankengang ist hier offenbar. Allein man behauptet, dieser Satz beziehe sich nicht auf eine besondere Schrift, »sondern auf Worte der Apostel überhaupt, d. h. auf einen Gemeinplatz apostolischer Vorherverkündigung, wie er sich etwa auf die Weissagung des Herrn Matth. 24, 11 gründete.« Gegen diese Behauptung kommt allerdings Schott nicht auf, wenn er urteilt, Petrus weise an der von Judas citierten Stelle (3, 2. 3) auf eine paulinische Weissagung hin, und demgemäß fasse Judas des Petrus und Paulus Wort zusammen. Denn, von anderem abgesehen, ist *ἡ ἐντολὴ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν* 2 Petr. 3, 2 keine Bezeichnung paulinischer Weissagung. Daß Judas hier nicht bloß auf eines Apostels Weissagung hinweist, ist gewiß; aber daraus folgt noch nicht, daß er das, was mehrere Apostel Gleichartiges geredet haben, nicht in der Form mitteilen könne, welche es bei dem einen dieser Apostel gefunden hat. Oder wäre es irgendwie anstößig, wenn man etwa sagen würde: »Gedenkt der Predigt der

Apostel: Das ist je gewislich wahr und ein teuer, wertcs Wort, dafs Christus Jesus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen?« Die Möglichkeit aber, dafs auch Judas hier einen Gemeinplatz apostolischer Verkündigung in ein bestimmtes Apostelwort gefafst hat, wird nach meinem Gefühle zur Gewisheit durch die Art, wie jene apostolische Weissagung eingeleitet wird. So leitet man keinen Gedanken ein, der nur in freiem Anschlufs an andere Schriften reproduziert wird, sondern ein Citat. Nun findet sich 2 Petr. 3, 3, durch *πρῶτον γινώσκοντες* als des Petrus Äufserung eingeleitet, folgender Satz: *ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖνται κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*, also fast wörtlich dasselbe wie Jud. 18. Giebt es nun einen Grund, der zu der Annahme führen könnte, Judas habe den von verschiedenen Aposteln ausgesprochenen Gedanken nicht in den Ausdruck gefafst, den derselbe 2 Petr. 3, 3 hat?

Weifs behauptet: »Dafs Judas keine schriftliche Weissagung förmlich citiert, erhellt ja aufs klarste auch daraus, dafs in der Fassung, welche er derselben V. 18 giebt, seine eigenen Worte aus V. 16 wiederkehren (*κατὰ τὰς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*), und es ist gewis höchst unnatürlich, mit Schott anzunehmen, er habe schon vorher in der Beschreibung der Gegner gerade das charakteristische Moment dieser Weissagung gleich mit angebracht.« Allein, versteht es sich nicht, auch von den eben besprochenen Beobachtungen über Jud. 4. 5. 12 abgesehen, ganz von selbst, dafs, wenn V. 17 und 18 wirklich ein Citat aus dem 2. Briefe des Petrus bieten, der ganze Judas-Brief eine Reproduktion der Gedanken des 2. Petrus-Briefes ist? Dann kann man aber nicht ohne weiteres von V. 16 sagen, das seien die eigenen Worte des Judas; in V. 16 klingen ebenso wie in dem Vorhergehenden die Wendungen des 2. Petrus-Briefes wieder. Der Erklärung bedürftig ist allein das, warum jene Bemerkung in V. 16 noch einmal besonders als Apostelwort eingeführt wird. Diese Schwierigkeit aber hebt sich von selbst, wenn man beachtet, dafs V. 14 f. Judas nicht auf 2. Petrus, sondern auf Henoch hinweist, und dafs, wie

oben nachgewiesen, auch die Schilderung in V. 16 sich eng anschließt an den Ausdruck bei Henoch. Da ist es wohl begreiflich, wie Judas in V. 17 mit noch deutlicherer Beziehung als vorher auf sein Vorbild im zweiten Petrus-Briefe zurückweisen konnte.

Noch weniger hat es auf sich, wenn Weiss meint, eine Beziehung des Judas auf 2 Petr. 3, 3 sei deshalb unmöglich, weil Petrus dort von einer ganz anderen Art von Leuten spreche, als die seien, an welche Judas erinnert. Die Spötter bei Judas seien frivole Verächter alles Heiligen, hochmütige Frevler, die petrinschen dagegen Spötter über die Parusie, deren Verheißung sie für nichtig hielten. Angenommen, diese Behauptung wäre richtig, so würde das noch lange nicht gegen die Abhängigkeit des Judas sprechen. So offenbar Mißverständnisse vorliegen zwischen Jud. 4 und 2 Petr. 2, 1—3, so gut könnte auch hier ein solches begangen sein; ja, die Möglichkeit zu einem solchen Mißverständnisse, daß Judas in den *ἐμπαῖνται* bei Petrus nur die *יִצְיָר* des Alten Testaments gefunden habe, ist hier sehr groß — oder richtiger, jenes angebliche Mißverständnis wäre nichts anderes als ein Beweis richtigen Verständnisses des Petrus-Textes von seiten des Judas. Mit Recht ist zu 3, 3 bemerkt worden: »Wenn von den *ἐμπαῖνται* zuerst ausgesagt wird, daß sie ein Leben führen, für das kein anderes Gesetz maßgebend ist als das ihrer Begierden, so werden sie dadurch zunächst als Libertiner hingestellt.« Wenn freilich Weiss meint, die Worte 2 Petr. 3, 3: *κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*, seien ein dem petrinschen Zusammenhange durchaus fremder, dem Judas entnommener Zusatz, dann ist es allerdings leicht zu behaupten, Judas V. 18 weise nicht auf Petrus zurück. Aber wie verkehrt diese Behauptung ist, habe ich zu 2 Petr. 3, 1 ff. eingehend gezeigt. Gerade jene Worte stehen im engsten Zusammenhange mit dem petrinschen Gedankengange, der die *ἐμπαῖνται* in c. 2 nur als praktische Libertiner zeichnet und der 3, 2 ihnen gegenüber nicht bloß auf die Weissagung der Propheten, sondern auch auf die *ἐντολή* der Apostel hingewiesen hat.

So ist kein stichhaltiger Grund gegen die Behauptung aufzubringen, daß Jud. 17. 18 ein direktes Citat aus dem 2. Petrus-Briefe sei. Das, was die Apostel der Gemeinde, an die Judas schreibt, geweißt haben, — und daß dieselbe von mehreren Aposteln belehrt sei, zeigt auch 2 Petr. 3, 2. 15 — faßt er in die Worte zusammen, welche sich 2 Petr. 3, 3 finden. Somit dürfte erwiesen sein, daß, so wenig wie 2 Petrus auf Judas hinblickt, so offenbar und häufig dieser auf jenen.

Aber die Erklärung des Artikels *οἱ* in V. 4 und 12 als eines Hinweises auf die Bezeichnung der Libertiner im 2. Petrus-Briefe scheint sich gegenüber von V. 19 als unrichtig zu ergeben. Denn die Worte: *οὗτοι εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες*, haben im 2. Petrus-Briefe, trotz des Artikels, mit dem sie eingeführt werden, nichts ihresgleichen. Allein daraus kann doch nur gefolgert werden, daß Judas mit denselben auf eine andere Charakteristik der Libertiner hinweist als die ist, welche 2 Petrus bietet. Aber ist denn den Lesern von anderer Seite als von Petrus eine Warnung vor den Libertinern zu teil geworden? Auf diese Frage giebt der 2. Petrus-Brief eine deutliche Antwort. Nicht bloß ist 2 Petr. 3, 2 von Aposteln die Rede, welche der Gemeinde die heilige *ἐντολή* gegeben haben, sondern 3, 15 wird geradezu auf einen Brief des Paulus hingewiesen, in dem dieser in ähnlicher Weise wie der Verfasser des 2. Petrus-Briefes die Gemeinde zu einem heiligen, in lebendiger Hoffnung auf Jesu Parusie gerichteten Wandel ermahnt hat. Wird man nicht voraussetzen dürfen, daß solche Ermahnung auch von Paulus deshalb für nötig geachtet ist, weil eine Verführung zu gegenteiligem Verhalten den Lesern nahe gelegen hat, und daß deshalb jene Ermahnung mit einer Warnung vor den Libertinern verbunden gewesen ist? Wenn aber diese Voraussetzungen ziemlich selbstverständlich sind, dann wird sich der auffällige Plural Jud. 17: *μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, daraus erklären, daß Judas an die Warnungen denkt, die Petrus und Paulus der Gemeinde haben zukommen

Judas weist
auf den
2 Petr. 3, 15
genannten
Paulus-Brief
hin.

lassen; dann wird man vermuten dürfen, daß die Worte in V. 19 auf den Brief des Paulus hinweisen.

Diese Vermutung ergibt sich bei näherer Betrachtung als völlig richtig. Durch *οἱ ἀποδιορίζοντες* werden die Libertiner als solche bezeichnet, die sich von der Gemeinde und dem Glauben derselben getrennt haben. Solche Charakteristik derselben sucht man im 2. Petrus-Briefe vergeblich; dort werden sie nur beschrieben als solche, die von aussen her in die Gemeinde einzudringen versuchen werden. Da es nun offenbar ist, daß diese Leute heidenchristlichen Ursprunges sind, so liegt eine Beurteilung derselben als solcher, die sich von der Gemeinde getrennt haben, selbstverständlich einem auf heidenchristlichem Gebiete arbeitenden Manne am nächsten. Im Munde des Paulus ist eine solche Bezeichnung der Libertiner sehr naheliegend.

Eben daher, wo man *οἱ ἀποδιορίζοντες* zu finden erwarten darf, wird das dritte Bild in V. 11: *τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο*, stammen. Im 2. Petrus-Briefe findet sich dasselbe nicht. Dagegen ist es sehr beachtenswert, daß in der Ausführung 2 Tim. 2, 16 ff. über die Libertinisten, welche sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und die *πίστις* etlicher zerstören, von dem *στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ* gesagt wird, er trage die doppelte Aufschrift: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*, und: *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου*. Diese beiden Sprüche entstammen der Geschichte von dem Aufruhr Korahs; vgl. Num. 16, 5. 26. Es kann mithin wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Libertiner als Antitypus der Rotte Korahs gedacht sind. Dann aber liegt auf der Hand, daß diese bei Judas sich findende Vorstellung, die bei Petrus keine Parallele hat, bei Paulus oder doch in der von ihm beeinflussten Literatur sich findet und dort gebraucht wird von Menschen, die sich von den heidenchristlichen Gemeinden ausgeschieden haben.

Die Empfindung, daß man in Jud. 19, sowie in den diesen Worten verwandten Ausführungen paulinischen Gedanken begegnet, läßt sich noch wahrscheinlicher machen. Ich will darauf kein Gewicht legen, daß sich das dem *ἀποδιορίζειν* nahestehende

ἀφορίζειν in den neutestamentlichen Briefen nur bei Paulus findet.¹⁾ Aber beachtenswert ist es doch, daß die dem *οἱ ἀποδιορίζοντες* gegenüberstehende Wendung: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγνωσάτῃ ὑμῶν πίστει*, ein Bild bietet, das als dem Paulus ganz besonders geläufig bekannt ist. Um von der Stelle 2 Tim. 2, 16 ff. ganz abzusehen, so findet sich der Begriff *ἐποικοδομεῖν* nur in Zusammenhängen, die paulinischer Art sind;²⁾ dasselbe gilt von *οἰκοδομεῖν* im bildlichen Sinne³⁾ und von *οἰκοδομή*.⁴⁾ Nicht minder liegt es auf der Hand, daß die auf *οἱ ἀποδιορίζοντες* folgenden Attribute der Libertiner *ψυχινοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* stark an paulinische Ausdrucksweise erinnern; ersteres findet sich außer Jak. 3, 15 nur noch 1 Kor. 2, 14. 15, 44. 46, der Gegensatz zu letzterem, *πνευματικός*, in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen allein 24mal, außerdem nur noch in der paulinisierenden Stelle 1 Petr. 2, 5 und Apoc. 11, 8. Mit Recht bemerkt Weifs: »Es scheint hier (Jud. 19) *ψυχή* im Gegensatze zu *πνεῦμα* wesentlich im paulinischen Sinne genommen zu sein, während 2 Petr. 2, 8. 14 die *ψυχή* die Seele als Trägerin des höheren Lebens im Menschen bezeichnet.«

Den Eindruck, daß des Judas Ausführungen häufiger an Paulus erinnern, hat unter anderen auch Weifs gehabt.⁵⁾ Er wird noch verstärkt durch den Vergleich von V. 20 mit Kol. 2, 7; V. 24 mit Kol. 1, 22 und Röm. 16, 25; V. 25 mit Röm. 16, 27; 1 Tim. 1, 17 wie durch eine Reihe einzelner Ausdrücke, auf welche später noch aufmerksam gemacht werden wird.⁶⁾ Alle diese Stücke des Judas-Briefes haben bei Petrus keine Parallele. So wenig sich diese

1) Vgl. Röm. 1, 1. 2 Kor. 6, 17. Gal. 1, 15. 2, 12.

2) Vgl. 1 Kor. 3, 10. 12. 14. Kol. 2, 7. Eph. 2, 20. Act. 20, 32.

3) Röm. 15, 20. 1 Kor. 8, 1. 10, 23. 14, 4. 17. Gal. 2, 18. 1 Thess. 5, 11. 1 Petr. 2, 5. Act. 9, 31. 20, 32.

4) Vgl. Röm. 14, 19. 15, 2. 1 Kor. 3, 9. 14, 3. 5. 12. 26. 2 Kor. 5, 1. 10, 8. 12, 19. 13, 10. Eph. 2, 21. 4, 12. 16. 29. (1 Tim. 1, 4).

5) A. a. O. § 112d: »Freilich zeigen sich in diesem Briefe im Unterschied von dem Petrus-Briefe Anklänge an paulinische Lehrweise.« Siefert, Herzogs Real-Encyclopädie Art. Judas.

6) Vgl. in diesem Abschnitte unter Nr. 3 die Ausführungen über Jud. 1—4.

Erscheinung verträgt mit der Voraussetzung, daß der 2. Petrus-Brief von dem des Judas abhängig ist, so einfach erklärt sich dieselbe, wenn das umgekehrte Verwandtschaftsverhältnis statt hat. Denn dann weist Judas direkt und indirekt auf die Ausführungen des 2. Petrus-Briefes zurück und des in diesem erwähnten Briefes des Paulus.

So bestätigt die Wendung *οὗτοι εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες* die Erklärung der Stellen V. 4 und 12 und die Behauptung, daß Judas direkt auf den 2. Petrus-Brief zurückweise. Behauptet man trotzdem, der Judas-Brief sei der früher geschriebene, so muß man mindestens das anerkennen, daß derselbe auf ein Schriftstück zurückweist, das unserm 2. Petrus-Briefe sehr ähnlich gewesen ist, und andererseits auf ein solches, das paulinischen Charakter gehabt hat; ferner aber, daß Petrus seine Anlehnung an Judas geflissentlich verdeckt und daß er mit merkwürdiger Sicherheit alle die Stellen des Judas-Briefes umgangen hat, welche paulinisches Kolorit haben.

Je unwahrscheinlicher diese Annahme ist, um so gewichtiger müssen die Gründe sein, mit denen man die Ansicht von der Priorität des Judas-Briefes stützt. Wie es sich damit verhalte, werden die folgenden Untersuchungen zeigen.

2.

Verhältnis
der Briefe zu
Apokryphen
und Pseud-
epigraphen.

Unter den Beobachtungen, auf welche man die Behauptung gegründet hat, der 2. Petrus-Brief stamme aus einer späteren Zeit als der des Judas, ist an erster Stelle derjenigen über das Verhältnis dieser beiden Briefe zur außerkanonischen Litteratur zu gedenken. Man behauptet, der Verfasser des 2. Petrus-Briefes zeige im Gegensatze zum Judas-Briefe eine offenbare Scheu, die außerkanonische Litteratur zu benutzen. Während einige wenige darin einen Beweis des apostolischen Ursprungs des Petrus-Briefes sehen wollen, sofern man von einem Apostel nur eine Verwendung des Kanons erwarten könne,¹⁾ urteilt die Mehrzahl der Kritiker mit Recht,

1) Vgl. Hofmann, Ferd. Philippi, Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos S. 36. Aber auch Huther bemerkt: »Bei unbefangener (?) Be-

eine Scheu vor der Benutzung der Apokryphen und Pseudepigraphen sei begreiflich erst in der nachapostolischen Zeit. So bemerkt z. B. Schwegler¹⁾: »Offenbar ist es die Scheu, sich auf ein apokryphisches Buch und eine apokryphische Erzählung zu beziehen, aus der er (der Verfasser des 2. Petrus-Briefes) die Anführung des Buches Henoch Jud. 14 und 2, 11 vgl. mit Jud. 9 die Erwähnung des Streites zwischen dem Erzengel Michael und dem Teufel vermeidet, wodurch er jedoch zu Auslassungen und Änderungen sich genötigt sieht, durch welche sein Text ohne erläuternde Hinzunahme des Briefes Judä zum Teil unklar und unverständlich wird. Diese nicht nur dem doch ebenfalls nachapostolischen Verfasser des Briefes Judä, sondern selbst einem Irenaeus noch unbekannte Scheu vor der Anführung der apokryphischen Bücher setzt eine sehr späte, nicht über den Schluß des zweiten Jahrhunderts hinauf zu datierende Abfassungszeit unseres Briefes voraus.«²⁾

Diese Bemerkung, sowie die unten angegebenen Citate zeigen deutlich, was den Anlaß gegeben hat zu jener Vorstellung von der Apokryphenscheu auf seiten des Verfassers des 2. Petrus-

trachtung kann diese Vermischung mit apokryphischen Zügen nur dazu dienen, die Überzeugung, daß der Brief nicht von einem Apostel herrühre, zu verstärken.« Ähnlich Schott, S. 276 und Dietlein, S. 176.

1) Nachapostolisches Zeitalter I, 497.

2) Vgl. außerdem Credner, Einleitung 644: »Ebenso weist die Auslassung des Jud. 14. 15 angezogenen apokryphischen Buches Henoch in eine Zeit, wo die Berufung eines Apostels auf eine solche apokryphische Schrift anstößig erschien.« Bleek, Einleitung 674: »Dagegen sind im 2. Petrus-Briefe, auch wo sonst unverkennbar der Brief des Judas zu Grunde liegt, doch jene Beziehungen auf den Inhalt von Apokryphen und späteren jüdischen Legenden überhaupt entweder ganz weggelassen oder durch Verallgemeinerung des Ausdrucks sehr verwischt.« De Wette, Einleitung § 175, b, 3: »Die Unbestimmtheit in 2 Petr. 2, 11 hat ihren Grund in der Scheu, eine apokryphische Erzählung zu benutzen.« — Huther, 312: »Die Weglassung des Henochwortes im Petrus-Briefe erklärt sich leicht aus dem in demselben herrschenden Bestreben, das Apokryphische zurücktreten zu lassen.« Mayerhoff, Einleitung in die petrinischen Schriften, 178 f. — Hilgenfeld, Einleitung 765 ff. Volkmar in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1861, S. 427. Holtzmann a. a. O. 248 u. a.

Briefes. Das Citat aus dem Henoch-Buche Jud. 14 f. fehlt bei Petrus, die Parallele zu dem Hinweis auf den Streit Michaels mit dem Teufel Jud. 9 ist so dunkel, daß in der That die Ansicht begreiflich ist, man habe es in 2 Petr. 2, 11 nur mit einer Verwischung jenes apokryphischen Ereignisses zu thun; endlich findet sich statt der Charakteristik der Engel Jud. 6: *ἀγγέλους τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἐαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον*, in 2 Petr. 2, 4 nur die allgemeine Wendung *ἀγγέλων ἀμαρτησάντων*. Auf Grund dieser Beobachtungen ist die Ansicht von der Apokryphenscheu des Verfassers des 2. Petrus-Briefes entstanden.

Obwohl nun die Erklärung der beiden Briefe diese Ansicht bereits als vollständig unhaltbar erwiesen hat, so halte ich es doch für notwendig, noch einmal in zusammenhängender Darstellung diesen Irrtum gründlich zu beseitigen. Es hat sich jene Ansicht so festgesetzt, daß gegenteilige Urteile, wie sie z. B. bei Weifs,¹⁾ Wiesinger,²⁾ Schott,³⁾ Brückner⁴⁾ sich finden, einfach unberücksichtigt geblieben sind. So will ich es denn an meinem Teile nicht daran fehlen lassen, jenen eingewurzelten Irrtum so weit auszurotten, daß er von denen, welche dem Gange der wissenschaftlichen Forschungen gewissenhaft folgen, nicht wieder aufgetischt werden kann.

Die Ansicht von der Apokryphenscheu des Verfassers des 2. Petrus-Briefes kann schon jenen drei Stellen Jud. 6. 9. 14 f.

1) Studien und Kritiken, 1866, S. 301: »Jedenfalls hat der Verfasser sich 2, 11 nicht gescheut, die Bekanntschaft mit der Jud. 9 erwähnten apokryphischen Geschichte vorauszusetzen und dieselbe als wahr anzunehmen, sowie 2, 4 die Angabe über die Strafe der sündigen Engel mit Jud. 6 aus dem Henoch-Buch zu entnehmen.«

2) A. a. O. S. 27.

3) A. a. O. 276 f.: »Überdies hat 2 Petr. zwar nicht 2, 11 (?), wohl aber 2, 4 unverkennbare, dem Wortlaut von Jud. 6 darin nichts nachgebende Spuren der außerkanonischen Überlieferung, wie sie im Buche Henoch fixiert vorliegt; die Apokryphenscheu ist also gar nicht einmal dem äußeren Wortlaut nach begründet.«

4) S. 176.

gegenüber, auf die man sich stützt, schlechterdings nicht bestehen. Brückner meint noch, jene Scheu könne sich vielleicht 2 Petr. 2, 4 darin aussprechen, daß die Sünde der Engel nicht wie in Jud. 6 näher bestimmt sei. Allein zu 2 Petr. 2, 4 ist nachgewiesen, daß die Bezeichnung der hurenden Engel als *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* gerade der Ausdrucksweise des Henoch-Buches entspricht.¹⁾ Aber wäre das auch nicht der Fall, so müßte ein Vergleich von 2 Petr. 2, 4 mit Jud. 6 hinsichtlich der Strafe der Engel zeigen, daß Petrus nicht bloß ebenso deutlich wie Judas, sondern auch völlig selbständig der apokryphischen Tradition folgt. Nicht die Erzählung von der Sünde der Engel, der Petrus mit so allgemeinem Ausdrucke Erwähnung thut, sondern die von der Strafe derselben entstammt den apokryphischen Schriften. Die Wendung des Judas: *ἄγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον*, geht nicht hinaus über das, was ein verständiger Mensch aus dem biblischen Berichte Gen. 6, 1 ff. herauslesen konnte. Anders aber steht es mit der Erzählung von der Strafe. Darüber bietet das Alte Testament nichts. Wer aber mag sagen, daß des Petrus Bemerkung: *ὁ θεὸς ἄγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζοφοῖς ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖν*, weniger bestimmt auf jene aufserkanonische Tradition hinweise als Judas mit der Bemerkung: *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν*? Im Gegenteil, das ursprüngliche Kolorit jener Erzählung findet sich bei des Petrus Hinweis auf die finsternen Höhlen des Tartaros, wo die Engel bis zum Gerichtstage vorläufig abgestraft werden, viel deutlicher bewahrt als bei des Judas allgemeinem Hinweis auf die Fesseln, durch welche die Engel im Dunkel aufbewahrt werden. Ja, die richtige Lesart *σειροῖς ζοφοῖς* erhebt es über jeden Zweifel, daß Petrus direkt und nicht durch das Medium des Judas-Briefes die aufserkanonische Überlieferung benutzt hat.

1) Vgl. S. 142 f.

Ganz dasselbe Urteil gewinnt man aus einer Vergleichung von Jud. 9 mit 2 Petr. 2, 11. Es ist eingehend nachgewiesen worden, daß es sich 2 Petr. 2, 11 nicht um eine Verwischung der Geschichte von dem Streite Michaels mit dem Teufel handelt, sondern um eine Episode aus der Geschichte des Henoch. Der eine Bericht ist so apokryphisch wie der andere. Aber auch das ist gewiß, daß Judas auf einen Vorgang hinweist, dessen Anknüpfung an kanonische Überlieferung unschwer zu erkennen ist, wie das von Hofmann zu Jud. 9 ausgeführt ist. Jene Entsendung des Henoch zu Azâzêl und seinen Genossen durch die Erzengel ist dagegen ein Stück, das ohne jeden Zusammenhang mit biblischen Berichten ist und der völlig frei gestaltenden Sage angehört. Das spricht in der That nicht gerade für eine Scheu des Petrus vor Verwendung apokryphischer Überlieferung.

Auf Grund dieser Beobachtungen versteht es sich aber von selbst, daß das Fehlen des Henoch-Citates Jud. 14 f. im 2. Petrus-Briefe einen andern Grund haben muß als jene erdichtete Apokryphenscheu.¹⁾ Es ist nachgewiesen worden, daß bereits die Bilderreihe Jud. 12 f. auf Henoch zurückgeht. Judas ist erst durch Benutzung des Gedankens in Hen. 2—5 auf das Citat gekommen. Der Gedanke nun, der von Judas in dieser Bilderreihe ausgesprochen wird, fehlt bei Petrus ganz. Nur insofern berühren sich beide Schriftsteller, als dem Ausdruck des Judas *νεφέλαι ἄνδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι* die Wendung des Petrus *πηγαὶ ἄνδροι καὶ ὀμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι* verwandt ist, und als dem hieran sich anschließenden Satz: *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται*, die Worte des Judas: *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται*, entsprechen. Wenn es nun aber an sich sehr wohl möglich ist, daß Judas durch die Wendungen in 2 Petr. 2, 17 an die Hen. 2—5 ausgesprochenen Gedanken erinnert ist,²⁾ so kann es in dem Falle nicht Wunder nehmen, daß Petrus das Henoch-Citat nicht hat, auf das Judas eben erst durch seinen Anschluß an Hen. 2—5 geführt ist. Die Bedenken, welche man

1) Vgl. Weiß a. a. O. S. 301.

2) Vgl. unter Nr. 3 das zu Jud. 12 ff. Bemerkte.

infolge des Fehlens jener Henoch-Stelle bei Petrus erhebt, haben zu ihrer Voraussetzung immer schon die Meinung, Judas sei der früher geschriebene. Und wäre er das wirklich, so könnte das Fehlen des Gedankenkomplexes Jud. 12—16 eigentlich doch nur beweisen, daß in des Petrus Absichten kein Anlaß war zur Aufnahme dieser Ausführung, nicht aber, daß er ängstlich jede Berührung mit apokryphischen Gedanken vermieden habe.

Letzteres wird nicht bloß durch das zu 2 Petr. 2, 4. 11 Bemerkte unmöglich gemacht, sondern vor allem noch dadurch, daß sich der 2. Petrus-Brief an vielen anderen Stellen auf apokryphische Überlieferung bezieht. 2, 5 findet sich ein Hinweis auf die außerbiblische Tradition von der Predigt des Noah,¹⁾ 2, 6 auf die Zerstörung der Pentapolis durch Feuergewalt und durch Umsturz des Landes,²⁾ 2, 7 f. auf die sittlichen Qualen, welche Lot unter den frevelhaften Sodomitern zu erdulden hatte.³⁾ Desgleichen haben entschieden apokryphischen Charakter folgende Züge des 3. Kapitels: Die Schöpfung der Himmel am ersten Tage und der Erde durch doppelte Wasserwirkung V. 5;⁴⁾ die Überflutung der Himmel bei der Sintflut V. 6;⁵⁾ die Doppelweissagung vom Untergang der Welt durch Wasser und Feuer V. 7;⁶⁾ der Weltbrand V. 7; der tausendjährige Tag Gottes V. 8;⁷⁾ die Verbrennung der Elementargeister V. 10⁸⁾. Ist es möglich, dieser Fülle von apokryphischen Zügen gegenüber bei der Behauptung zu verharren, der 2. Brief des Petrus habe eine Scheu vor Verwendung der außerkanonischen Litteratur? Man könnte geradezu umgekehrt sagen, bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller läßt sich eine so reiche Benutzung der apokryphischen Vorstellungen nachweisen, als bei dem Verfasser des 2. Petrus-Briefes. Ebenso ungeniert, wie Judas die Apokryphen benutzt, — der außer den genannten drei Stellen V. 6. 9. 12—16, noch bei der Erwähnung des Frevels⁹⁾ und des Geschicks¹⁰⁾ der Pentapolis wie bei der Sünde Kains¹¹⁾

1) S. 146—148.

2) S. 149—152.

3) S. 154.

4) S. 243 f.

5) S. 245—247.

6) S. 250.

7) S. 255—257.

8) 265—272.

9) Vgl.

S. 332.

10) S. 334 f.

11) 352—353.

apokryphische Vorstellungen streift — gebraucht auch Petrus dieselben, und somit sind alle Behauptungen, welche aus dem Verhältnis der beiden Briefe zu den Apokryphen einen Schluss auf die Priorität des Judas-Briefes machen, unrichtig.

Schilderung
der Liber-
tiner bei
Petrus und
Judas.

Mit derselben Sicherheit, mit der man aus dem Verhältnis unserer Briefe zu der aufserkanonischen Litteratur schliessen wollte, Petrus habe später als Judas geschrieben, folgert man das aus der Schilderung, die sie von den Libertinern machen. Man sagt, bei Petrus würden diese Leute als *ψευδοδιδάσκαλοι* geschildert, während Judas nicht von theoretischen, sondern nur von praktischen Verirrungen spreche.¹⁾ Demgemäfs weise Petrus darauf hin, daß sie für ihre Lehre Propaganda machen werden, während bei Judas dieser Zug ihres Wesens fehle.²⁾ Endlich berichte Petrus von Theorieen dieser Leute dem Lehrstücke von den letzten Dingen gegenüber, wovon bei Judas sich nichts finde.³⁾ Daraus folgert Bleek: »Auch nach der Schilderung im 2. Petrus-Briefe läßt sich nicht verkennen, daß theoretische Irrtümer auf diesem Gebiete nicht gerade das Ursprüngliche waren, wovon die sittliche Verirrung erst ausgegangen, sondern umgekehrt; aber als dieser Brief (nämlich 2. Petr.) geschrieben ward, scheinen diese Verführer schon zugleich durch eine Theorie nicht blofs ihre Frivolität vor sich selbst zu rechtfertigen, sondern auch andere irre zu leiten; und auch das führt auf eine vergleichungsweise spätere Zeit.«

Die Voraussetzungen zu diesem an sich richtigen Schluss kann ich durchaus nicht zugeben. Die Behauptung, die Libertiner des Petrus-Briefes seien Theoretiker, die des Judas-Briefes Praktiker, beruht vor allem auf falscher Erklärung von 2 Petr. 2, 1. Der Zwischensatz: *ὥς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας*, der allerdings von Irrlehrern und ihren ins Verderben führenden Ansichten handelt,

1) Vgl. Bleek § 217; de Wette, Einleitung § 175, b, 5.

2) Weifs a. a. O. 258 ff.

3) Bleek § 217.

bezieht sich gar nicht auf die im Folgenden geschilderten Libertiner.¹⁾ Diese werden 2, 2 als Nachfolger der falschen Propheten bezeichnet, sofern sie der Zügellosigkeit derselben folgen — *καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις* —, werden also gleich von vornherein als praktische Libertinisten charakterisiert. Dem entspricht es, daß das Wesen dieser Leute, nach den Ausführungen über die Gerichtsvorbilder 2 Petr. 2, 4—8, in folgenden Worten zusammengefaßt wird: *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιάσμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας*. Daß der erste dieser beiden Sätze die Betreffenden als praktische Libertiner charakterisiert, bedarf keiner weiteren Ausführung. Der zweite Satz aber, über dessen Sinn im vierten Abschnitte dieser Schrift noch eingehender verhandelt werden wird, ist ein Zug, den auch das Bild der Libertiner bei Judas aufweist. Werden aber diese beiden Sätze 2 Petr. 2, 11—16 ausgeführt, so wird man mit Recht behaupten dürfen, daß diese Schilderung, der übrigens die Schilderung bei Judas parallel läuft, nicht auf *ψευδοδιδάσκαλοι* passe, sondern die Betreffenden als praktische Libertinisten hinstelle.

Aber gewinnt das Bild dieser Leute nicht doch einen anderen Charakter, wenn 2 Petr. 2, 17—22 von ihrer propagandistischen Thätigkeit die Rede ist, wovon sich bei Judas nichts finden soll? So viel ich erkennen kann, nein! Freilich, wenn Weiß recht hätte, der bemerkt, Petrus rede von Irrlehrern, die geflissentlich und mit Erfolg für ihre Lehr- und Lebensweise Propaganda machten, dann dürfte man sich dem Eindrücke nicht verschließen, daß die von Petrus Gezeichneten Theoretiker seien. Aber wo steht etwas von einer Propaganda dieser Leute für ihre Lebensweise? Propaganda treiben sie allerdings, aber so, wie das bei praktischen Libertinisten ganz selbstverständlich ist. Sie suchen auch andere in ihr Lasterleben hineinzuziehen und thun das, indem sie die Fleischeslüste derselben aufreizen (2, 18). Daß sie bei solcher

1) Vgl. S. 119 ff.

Verführung sich auch verlockender Worte bedienen, ist so selbstverständlich, daß man das, auch wenn darauf nicht 2, 3. 19 hingewiesen wäre, voraussetzen müßte. Aber daraus kann unmöglich gefolgert werden, daß diese Leute sich bereits ein System der Unsittlichkeit gemacht hätten. Von Freiheit zu sprechen, verstand sich für die, welche sich der in der Gemeinde befolgten *ἀγία ἐντολή* entzogen hatten, ganz von selbst. Der Zweck aber dieses propagandistischen Treibens zeigt die Libertiner durchaus als Praktiker. Denn nicht daran liegt es ihnen, für eine neu gewonnene Theorie Anhänger zu finden, sondern in ihren Kreis Leute hineinzuziehen, von denen sie Gewinn haben können. 2, 3 heißt es geradezu: *καὶ ἐν πλεονεξία πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύονται*, und 2, 14: *καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες*. So wird durch den Hinweis auf die Propaganda dieser Leute das Bild derselben als praktischer Libertiner durchaus nicht alteriert.

Aber ist es nicht auffallend, daß sich dieser Zug im Wesen der Libertiner bei Judas nicht findet, und hat Weiß nicht recht, wenn er meint, es sei undenkbar, daß Judas »den konkretesten Zug« aus der petrinischen Schilderung weggelassen habe? Daß die Verkündigung einer falschen Freiheit seitens der Libertiner der konkreteste Zug im 2. Petrus-Briefe sei, möchte ich doch etwas bezweifeln. Übrigens werden bei Judas von Anfang an die Libertiner als solche dargestellt, die für ihre Gemeinschaft Propaganda machen. Oder was hat die Wendung V. 3: *ἀνάγκην ἔχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἀγίοις πίστει*, für eine Voraussetzung, wenn nicht die, daß die betreffenden Leute den Glauben der Gemeinde angreifen, um für sich Propaganda zu machen? Könnte nicht ein etwas unbesonnener Verteidiger der Priorität des 2. Petrus-Briefes aus jenen Worten den Schluß machen, bei den Libertinern des Judas-Briefes habe die Propaganda, gegenüber der praktischen Verführung der petrinischen Libertiner, einen theoretischen Charakter, sie ergehe in einer Polemik wider die Glaubenslehre, und eine Abwehr derselben habe deshalb, im Unterschiede von dem praktischen

Halten an der *ἀγία ἐντολή* bei Petrus, den Charakter einer verstandesmäßigen Auseinandersetzung? ¹⁾)

Dafs aber bei Petrus eingehender die Rede ist von dem Propaganda-Machen dieser Leute als bei Judas, hat doch wohl seinen sehr nahe liegenden Grund darin, dafs Petrus das Eindringen derselben in seinen Leserkreis fürchtet. Gerade das propagandistische Wesen dieser Leute ängstigt ihn beim Blick auf die Gemeinde, wie andererseits ein Hinweis auf dasselbe besonders geeignet ist, seine Leser zu warnen und zur Vorsicht zu ermahnen. Bei Judas dagegen haben die Libertiner ihr Treiben bereits begonnen; was braucht ihnen das nun noch beschrieben zu werden? Jetzt gilt es nur, diese Menschen nach ihrem wahren Wesen und Absichten im Anschluß an 2. Petrus darzustellen.

Aber scheint nicht doch jene bisher zurückgewiesene Vorstellung von dem Bilde der Libertiner bei Petrus Grund zu gewinnen, wenn man beachtet, dafs von der Stellung zu den eschatologischen Fragen in 2 Petr. 3 sehr eingehend, bei Judas aber gar nicht geredet wird? Allein, handelt es sich denn hier um ganz bestimmte Theorien jener Leute, zu deren Bildung die Annahme eines längeren Bestandes ihrer Gemeinschaft nötig ist? Ganz im Gegenteil! Was von ihnen ausgesagt wird, ist nichts als der platteste Unglaube: *πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*. Diese Behauptung stellten sie den Hoffnungen der christlichen Gemeinde gegenüber. Und zwar ist diese einfachste Behauptung nicht als ein Produkt ihrer Reflexion zu betrachten, sondern als ein der oberflächlichsten Betrachtung entstammendes Mittel, ihren praktischen Libertinismus zu rechtfertigen. So wenig man die Leute, welche sprechen: *φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν*, Theoretiker nennen kann, so wenig diese. Wenn in 2 Petr. 1 der Hinweis auf die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* die Leser zu einem Wandel nach der *ἀγία ἐντολή* veranlassen soll, so versteht es sich von selbst, dafs die, welche 2 Petr. 3, 3 mit den Worten charakterisiert sind: *κατὰ τὰς ιδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*, weiter bezeichnet

1) Vgl. Jud. 22: *καὶ οὗς μὲν ἐλέγχετε διακρινόμενους*.

werden als καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ. Petrus behandelt auch diese Leute nicht als σοφοὶ τοῦ κόσμου, sondern als unwissende Menschen, bei denen nur die freche Unsittlichkeit der Grund des Skepticismus ist; vgl. 3, 5: λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θελοντας.

Diesen Skepticismus schreibt auch Judas den Libertinern zu und zwar in weiterem Umfange noch als Petrus. Das βλασφημεῖν, was bei letzterem sich nur auf das Verhalten der Libertiner den Engeln gegenüber bezieht, wird bei Judas auf alle übersinnlichen Dinge ausgedehnt — οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν, V. 10 —, sie werden als Nachfolger des Urskeptikers, Kains, hingestellt;¹⁾ es wird von ihren frechen Reden wiederholt gesprochen²⁾ — und trotzdem behauptet man, Petrus zeige die Libertiner bereits in einem vorgeschrittenen Stadium, wo aus den praktischen Verirrungen bei Judas schon eine Art Philosophie der Unsittlichkeit geworden war! Das glaube, wer Lust hat! Eine unbefangene Untersuchung kann dem nie beistimmen. Die Libertiner bei Judas und Petrus sind ihrem Wesen nach dieselben.

Der einzige erkennbare Unterschied zwischen denselben beweist die Priorität des Petrus-Briefes. Judas bezeichnet die Betreffenden als eben in die Gemeinde eingedrungen, Petrus dagegen sieht voraus, daß sie über kurz eindringen werden. Ein Vergleich von Jud. 3. 4 mit 2 Petr. 2, 2. 3 sollte diese einfache Thatsache über jeden Zweifel erheben.

Und doch meint man auch hier wieder nachweisen zu können, daß Petrus der später Schreibende sei. Den Judas nachbildend, habe er die Situation des früher Schreibenden fingiert und die Libertiner zuerst als Zukünftige dargestellt, sei aber später aus seiner Rolle gefallen und habe dieselben wie Judas als Gegenwärtige beschrieben.³⁾ Faktisch liegt die Sache so, wie bereits Wiesinger richtig erkannt hat, daß Petrus das Einkommen der Libertiner in die Gemeinde, an die er schreibt, für die Zukunft in Aussicht

1) Vgl. S. 352 f. 2) V. 15. 16. 3) Vgl. z. B. de Wette, Bleek, Hilgenfeld in den Einleitungen i. d. N. T.

stellt (2 Petr. 2, 2 f.), daß er aber dann das Wesen dieser Leute beschreibt als solcher, die er als Gegenwärtige, jedoch außerhalb der Gemeinde Lebende, kannte. Als solche, die schon vorhanden waren, ehe sie in der betreffenden Gemeinde auftraten, bezeichnet sie auch Judas, wenn er sagt: *παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι*. Sind sie in die Gemeinde eingedrungen, so müssen sie zuvor außerhalb der Gemeinde existiert haben. Daß auf diese Weise der Wechsel der Tempora bei Petrus erklärt werden muß, ergibt sich mit Notwendigkeit aus 2 Petr. 3, 16 f. Von den Leuten, welche des Paulus Briefe in libertinistischem Sinne verdrehen, redet Petrus 3, 16 als von gegenwärtig Lebenden und bezeichnet sie V. 17 doch als eine für seine Leser zukünftige Erscheinung.¹⁾ Das einzige, was jener Auffassung zu widersprechen scheint, sind die Worte *συνευωχούμενοι ὑμῖν*, 2, 13. Daß dieselben jedoch eine aus Judas in den Petrus-Text hineingeratene Glosse seien, ist S. 193 mit Gründen, die vollständig unabhängig sind von der Frage nach der Priorität eines der beiden Briefe, zu erweisen versucht worden.

Es steht mithin der einfachen Annahme, Petrus sage das Auftreten der Libertiner in der Gemeinde voraus, Judas dagegen weise auf dasselbe als geschehen hin, nichts im Wege. Der Versuch von Weiß, die futurischen Bemerkungen in 2 Petr. 2 mit den präsentischen in Einklang zu bringen,²⁾ beruht auf falscher Erklärung von 2, 1 und kommt zu einer Unterscheidung von zwei Stufen in der Entwicklung der Libertiner, von denen die eine gegenwärtig ist, die andere dagegen erst von der Zukunft zu erwarten ist, — eine Unterscheidung, auf welche nicht eine Silbe in dem vorliegenden Texte hinweist.

So folgt auch aus der Betrachtung des von den beiden Briefstellern entworfenen Bildes der Libertiner, daß die Behauptung von der Priorität des Judas-Briefes nur auf Scheingründen beruht, während eine einfache Betrachtung der Texte den Petrus als den früher Schreibenden erkennen läßt.

1) Vgl. S. 296 f.

2) Studien und Kritiken, 1866, S. 280 ff.

Judas der
Verfasser d.
2 Petr. 1, 15
geplanten
Schrift.

EBEN dahin führt auch die Beobachtung eines sehr merkwürdigen Berührungspunktes zwischen beiden Schriften. 2 Petr. 1, 15 bemerkt der Verfasser: *σπουδάσω δὲ καὶ ἐκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιῆσαι*. Diese Worte können auf nichts anderes gehen, als darauf, daß Petrus für die Abfassung eines Schriftstückes Sorge tragen will, das von dem christlichen Leben als Bedingung für den Eingang in das Königreich Christi handelt. Ich habe oben hierzu bemerkt: »Dieses Schriftstück kann nur als eine längere Lehrschrift gedacht sein. Denn andernfalls würden des Apostels Briefe genügen, den Lesern nach seinem Tode die notwendige Erinnerung zu geben. Ob er selbst diese Schrift verfassen oder ihre Abfassung nur durch einen Genossen oder Schüler besorgen lassen will, ist seinen Worten nicht mit Bestimmtheit zu entnehmen. Die erstgenannte Möglichkeit will sich mit der Umständlichkeit des Ausdruckes weniger gut reimen.« — Damit vergleiche man nun, daß Judas in V. 3 bemerkt, er sei mit der Abfassung einer Schrift *περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* beschäftigt gewesen, als ihn der Drang der Verhältnisse seinen kurzen Mahnbrief abzufassen zwang. Bei den zahlreichen Berührungen, die zwischen Judas und 2 Petr. bestehen, ist es unmöglich, diese Berührung als zufällig zu betrachten. Für die Erklärung derselben ist nur eine doppelte Möglichkeit vorhanden, entweder Judas ist derjenige, den der Verfasser des 2. Petrus-Briefes die von ihm versprochene Schrift abzufassen veranlaßt hat, oder der Verfasser des 2. Petrus-Briefes hat aus Jud. 3 ein Motiv genommen, um die von ihm fingierte Situation recht natürlich erscheinen zu lassen. Schon an sich ist die letztere Annahme sehr unwahrscheinlich, da Judas gar nicht sagt, daß er die Schrift *περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* im Auftrage eines anderen abfassen müsse. Und da sich außerdem bis jetzt kein Grund für die Posteriorität der petrinischen Schrift als stichhaltig erwiesen hat, so ist zunächst das Resultat einer Vergleichung von 2 Petr. 1, 15 mit Jud. 3 ein neuer Beweis dafür, daß Judas auf des Petrus Schreiben zurückblickt und nicht umgekehrt.

3.

Nach den bisherigen Ausführungen wird man der Behauptung, durch Vergleich des Gedankenganges in beiden Briefen werde die Priorität des Judas über jeden Zweifel erhoben,¹⁾ nicht ohne einige Bedenken entgegentreten können. Diese Bedenken müssen sich aber steigern, sobald man nach den Grundsätzen forscht, nach denen die Kritiker den fraglichen Briefen Originalität oder Abhängigkeit zusprechen. Auf die Frage, an welchen Zeichen man schriftstellerische Selbständigkeit oder Abhängigkeit erkenne, haben sich die Erklärer vielfach keine bestimmte Antwort gegeben. Und so mußte es kommen, daß bald größere Ausführlichkeit, bald Gedrungenheit der Darstellung; bald Allgemeinheit, bald Besonderheit der Wendungen; bald Klarheit, bald Dunkelheit des Ausdrucks als Zeichen der Originalität des fraglichen Schriftstellers gelten konnten. Diese erschreckende Methodelosigkeit der Untersuchung, die an Beispielen weiter unten genügend deutlich gemacht werden kann, muß gründlich abgestellt werden, falls man nicht auf eine definitive Entscheidung der Streitfrage über die Verwandtschaft unserer beiden Briefe ein für allemal verzichten will.²⁾

Es liegt auf der Hand, daß Schleiermacher richtig urteilt, wenn er bemerkt: »Die Kürze und Ausführlichkeit ist meiner Meinung nach ein völlig indifferenter Punkt; der Entlehnende kann

1) Aberle, Einleitung in d. N. T. 251 meint: »Die Ansicht, daß der Judas-Brief aus dem 2. Petrus-Briefe entstanden, erweist sich schon bei oberflächlicher Vergleichung der beiden Schriftstücke als eine kritisch unhaltbare.«

2) Wenig Beherzigtes hat in dieser Beziehung schon Schleiermacher, Einleitung in das Neue Testament S. 409, ausgesprochen: »Aber da teilen sich die Meinungen, ob Judas aus dem Briefe des Petrus genommen oder umgekehrt. Wir sehen daraus, wie schwankend die Prinzipien zu solchen kritischen Urteilen sind. Es kommt darauf an, woran man den ursprünglichen und entlehnenden Verfasser erkennen kann; und man muß dabei die verschiedenen Gesichtspunkte richtig gegeneinander abschätzen.«

ebenso gut erweitern wie epitomieren.«¹⁾ Im wesentlichen dasselbe ist zu urteilen von der Allgemeinheit oder Spezialität der Darstellung. Wiesinger bemerkt freilich:²⁾ »Das Allgemeinere läßt sich, wenn einmal die Benutzung des einen durch den anderen feststeht, nur als das zweite betrachten.« — Dieser Grundsatz, dem er selbst gelegentlich zuwider handelt, ist in dieser Allgemeinheit zweifellos falsch. Es ist ebenso leicht möglich, daß ein Nachahmer eine spezielle Ausführung verallgemeinert, weil ihm die speziellen Züge fern liegen oder überhaupt seinem schriftstellerischen Zwecke im Wege stehen, als daß er eine allgemeine Bemerkung für seine Zwecke spezialisiert. Nur wenn man sich den Nachahmer als einen Schriftsteller denkt, der ganz allgemeine Zwecke verfolgt, ohne irgendwie spezielle Verhältnisse zu berühren, wird man seine allgemeinen Aussagen als Verallgemeinerungen spezieller Ausdrücke auffassen dürfen.³⁾ Wenn man endlich gesagt hat, der deutlich und durchsichtig schreibende Schriftsteller sei der originale, der undeutliche und dunkle der abhängige, so ist auch das, in dieser Allgemeinheit gefaßt, ebenso falsch, als wenn man grammatische Ungenauigkeiten und Unbehilflichkeit der Darstellung für ein Zeichen des Nachahmers gehalten hat.⁴⁾ Nicht solche Dunkelheiten sind Zeichen eines Nachahmers, welche ihren Grund haben in mangelnder Kenntnis der Sprache, sowie in Ungeschick des schriftlichen Ausdrucks; denn weshalb sollte der zuerst schreibende Schriftsteller nicht der ungebildetere und im schriftlichen Ausdrucke ungeübtere sein können? Im Gegenteil, gerade dem später Schreibenden muß es leichter werden, sich deutlich und korrekt auszudrücken, da der auszudrückende Gedanke bereits vorliegt und auf seine Mangelhaftigkeit geprüft und gebessert werden kann. Dagegen sind solche

1) Einleitung in das N. T. 410. Eichhorn, Einleitung in das N. T. III, 643 f.

2) A. a. O. S. 108.

3) Vgl. auch die im wesentlichen richtigen Bemerkungen von Schott 268.

4) Vgl. Bleek-Mangold 670 f.

Dunkelheiten Zeichen der Abhängigkeit, welche auf Mißverständnis eines fremden Gedankens zurückweisen. Aber gerade in dieser Beziehung ist zu beachten, daß Mißverständnisse um so leichter sind, je dunkler die schriftliche Vorlage geartet ist, um so schwieriger, je deutlicher sie ist. Mithin wird man, wo überall eine durch Mißverständnis veranlaßte Dunkelheit vorliegt, auch in dem Ausdrucke des originalen Schriftstellers eine mehr oder weniger bedeutende Dunkelheit annehmen dürfen. Aber freilich, nicht bloß durch Mißverständnis des nachahmenden Schriftstellers können Dunkelheiten entstehen, sondern auch durch die Gedankenlosigkeit oder Bequemlichkeit, welche fremde Gedankenformen, ohne deren Sinn völlig zu erfassen, dem eigenen Gedankengange einverleibt.

Stellen wir nun die Norm auf, nach welcher zu entscheiden ist, ob ein Schriftstück original sei oder abhängig von einem anderen! Das Schriftstück ist original, bei dem sich Inhalt und Form der Auseinandersetzungen erklären aus der Eigentümlichkeit der schriftstellernden Person und der Situation, in welcher die Schrift abgefaßt ist; abhängig dasjenige, wo jene Erklärung nur gewonnen werden kann durch Hinzunahme fremder, von einer anderen Person und vielleicht auch in anderer Situation produzierter Gedankengänge. Mithin ist bei Vergleichung unserer beiden Briefe darauf zu achten, wo die betreffenden Gedanken sich erklären als Produkt der Eigentümlichkeit des Schriftstellers und seiner Situation und wo nicht; wo die dem anderen parallelen Ausführungen in enger Beziehung stehen zu nicht parallelen und wo sie unvorbereitet und isoliert auftreten; wo der Grund für die Wahl des Einzelausdruckes sich erklärt aus dem Zusammenhange, in dem er steht, und wo die Wahl mehr oder weniger willkürlich und dunkel erscheint. So urteilt auch Schleiermacher: »Es kommt vorzüglich darauf an, daß man die ursprüngliche Anlage erkennt. Nun ist klar, daß eigene Gedanken *ceteris paribus* klarer ausgedrückt werden, in größerer Beziehung aufeinander und in genauerer Zusammengehörigkeit erscheinen, als solche, die man sich angeeignet hat. Dies ist also der Hauptpunkt, woran man das Ursprüngliche erkennen muß.«

Nach diesen Gesichtspunkten ist nun der Judas-Brief mit dem zweiten des Petrus zu vergleichen!

Bezeichnung
des
Verfassers.

Die Bezeichnung des Verfassers des Judas-Briefes berührt sich in dem einen Punkte mit der des Verfassers von 2 Petr., daß sich beide Christi *δοῦλος* nennen, wozu bei ersterem die Bezeichnung *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου*, bei letzterem *ἀπόστολος* tritt. De Wette hat leider die Bemerkung nicht gescheut, die doppelte Näherbestimmung von *Συμεὼν Πέτρος, δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* sei eine Kombination von 1 Petr. 1, 1 mit Jud. 1. Einen Beweis für diese Behauptung, welche von Brückner nur als eine nicht gerade notwendige beurteilt wird, hat er überhaupt nicht angetreten. Dagegen liest man bei Graaff S. 104: »neque dubito ... vocabulum *δοῦλος*, quod apud Petrum *ταυτολογίαν* redoleat, ex epistola Iudae depromptum videri.« Eine solche Tautologie würde dann auch der Eingang des Briefes an die Römer und an Titus darbieten. Aber diese ganze Behauptung beruht ja auf der zu 2 Petr. 1, 1 als falsch erwiesenen Ansicht, *δοῦλος* sei Amtstitel. In der That liegt bei Petrus in der Doppelbezeichnung *δοῦλος καὶ ἀπόστολος* so wenig eine Tautologie vor, daß vielmehr auf dem verschiedenen Verhältnisse, in dem sich Petrus mit diesen beiden Näherbezeichnungen zu seinen Lesern stellt, seine ganze folgende Ausführung beruht. Hat diese aber bei Judas keine Parallele, so ist es klar, daß Petrus in jenen Worten nicht von Judas und dem sonst doch gar nicht verwandten Verfasser des 1. Petrus-Briefes abhängen kann, sondern einen durchaus originalen Gedanken einleitet. Viel eher könnte man sagen, die Doppel-Näherbezeichnung des Judas, die, wie zu Jud. 1 nachgewiesen ist, der petrinischen *δοῦλος καὶ ἀπόστολος* entspricht, sei durch Hinblick auf 2 Petr. 1, 1 bewirkt. Denn im Gedankengang des Judas wird sonst mit keiner Silbe weiter an diese Selbstbezeichnung angeknüpft. Aber freilich, eine solche Selbstbezeichnung war überhaupt so gewöhnlich und formell geworden, daß man aus ihrem Eintreten nach keiner Seite etwas wird schließen dürfen.

Bezeichnung
der Leser.

Was die Bezeichnung der Leser in beiden Briefen betrifft, so hat Jessien von der bei Judas, offenbar in Gegensatz zu der

bei Petrus, bemerkt: »summa perspicuitas atque mira singulorum verborum orationisque membrorum concinnitas apud Iudam obvia neminem fugit.« Ganz abgesehen von der Beantwortung der Frage, ob denn wirklich Judas an dieser Stelle eine schriftstellerische Gewandtheit zeige, die man bei Petrus vermisste, darf an den oben ausgesprochenen Grundsatz erinnert werden, daß größere Gewandtheit des Schreibenden nimmermehr ein Zeichen der Priorität seiner Schrift ist.

Eine wichtigere Überlegung ist hier an der Stelle.

Damit, daß die Bezeichnung des Leserkreises in beiden Briefen völlig verschieden ist, ist noch nicht gesagt, daß an dieser Stelle beide Briefe unabhängig voneinander seien. Der in den Worten *τοῖς ἰδοτίμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν* ausgesprochene Gedanke, daß der Glaube der Leser und der Apostel gleichen Wert habe, da er dasselbe Heil zuwege bringe, findet sich bei Judas nicht, wenn auch, wie zu V. 3 gezeigt werden wird, allgemeinere Berührungen mit demselben nicht fehlen. Anders verhält es sich mit der Bezeichnung der Leser bei Judas *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς* und der auf dieselbe zurückblickenden Schlufsermahnung *ἐαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Die Eingangsermahnung bei Petrus schließt mit der Aufforderung: *σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλησιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι . . . οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσόδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Hier kommen die Leser also ebenfalls als *κλητοί* in Betracht und zwar als für Jesus Christus bestimmte und, falls man *ἐκλογή* hier versteht, wie 1 Thess. 1, 4, ¹⁾ von Gott Vater geliebte; und wenn ermahnt wird, *κλησιν* und *ἐκλογή* festzumachen, so entspricht dem ganz die Mahnung, sich in Gottes Liebe zu bewah-

1) *εἰδότες, ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν*; vgl. damit 2 Thess. 2, 13: *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν, ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, ὅτι εἴλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς*. Eph. 1, 4. Röm. 11, 28.

ren und dem Erbarmen Christi zum ewigen Leben entgegen zu warten.¹⁾

An welcher von beiden Stellen sind nun aber diese Vorstellungen original?

Die Antwort ist hier mit absoluter Sicherheit zu geben: Bei Petrus. Denn zunächst ist klar, daß die nahe Verwandtschaft der Stellen zum Teil bedingt ist durch ein Mißverständnis des Begriffes *ἐκλογία*, welcher bei Petrus nicht wie in den angeführten paulinischen Stellen die der *κλήσεις* vorausgehende ideale, sondern die derselben folgende reale Auswahl bezeichnet, die durch die Thätigkeit der Evangelisten zuwege kommt. Ferner aber wird es nie gelingen, den Satz 2 Petr. 1, 10 f. als Nachklang der Bezeichnung der Leser bei Judas begreiflich zu machen. Derselbe wurzelt vielmehr mit allen seinen einzelnen Teilen in der vorangegangenen Ausführung, die bei Judas keine Parallele hat. Speziell der Begriff *κλήσεις* ist vorbereitet durch die Bemerkung in V. 3, daß, während die Leser von Christus durch die Apostel mit den großen Verheißungen begabt sind, diese dieselben empfangen haben durch Christi persönliche Berufung.

So sollte es billig keinem Zweifel unterliegen, daß Judas zur Bezeichnung seiner Leser veranlaßt ist durch das, was Petrus im Eingange seines Briefes über seine Leser hinsichtlich ihrer Berufung wie ihrer Hoffnung ausgeführt hat.

Grufsformel.

Was die Grufsformel unserer Briefe betrifft, so wird man schon wegen des im Neuen Testamente nur bei Judas und den beiden Petrus-Briefen sich findenden *πληθυνθείη* eine Vergleichung derselben vornehmen dürfen.

Als Resultat dieser Vergleichung ergibt sich auf Grund der zu 2 Petr. 1, 2 gemachten Untersuchungen über die neutestamentliche Grufsformel zunächst, daß sich bei Petrus noch die ursprüngliche Form derselben findet, nach der *χάρις* und *εἰρήνη* eine Kombination der griechischen und hebräischen Grufsformel, *χαίρειν*

1) Stier hat bereits auf den offenbaren Parallelismus dieser Gedanken aufmerksam gemacht.

und םיִשְׁׁ darbietet. Judas dagegen, mit seiner eigenartigen, wenngleich durch die Bezeichnung der Leser veranlaßten Form, setzt schon die Umdeutung von *χάρις* aus einem Zustande der Betreffenden in eine Gesinnung Gottes oder Christi, wie sie bereits bei der Form *χάρις*, *ἔλεος*, *εἰρήνη* anzunehmen ist, voraus; neben die Bezeichnung des Zustandes der Leser mit *εἰρήνη* tritt ein Hinweis auf die Gesinnung Gottes und Christi in *ἀγάπη* und *ἔλεος*.

Daraus ist freilich nicht mit Sicherheit zu folgern, der zweite Brief des Petrus sei früher geschrieben als der des Judas. Wenn auch die verschiedenen Grußformeln sich ursprünglich nacheinander und vielleicht auch infolge Mißverständnisses des einen Schriftstellers durch den andern gebildet haben, so konnten sie, nachdem sie einmal da waren, nebeneinander gebraucht werden, ja so, daß eine spätere Schrift die ursprünglichere, eine frühere die umgebildete Form gebrauchte, wie z. B. ein Vergleich der Eingänge des Barnabas-Briefes und des zweiten an Timotheus zeigt. Aber immerhin wird man darauf achten dürfen als auf eine nicht an sich, wohl aber in Verbindung mit anderem nicht bedeutungslose Tatsache, daß Petrus die ursprüngliche Form des Grußes bietet.

Nach einer anderen Seite hin ist der Vergleich der Grußformel für die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Briefe zu einander bedeutsamer. Das *πληθυνθείη* des Grußes ist, wenn man die in Frage kommende Litteratur überblickt, auf jeden Fall das Seltenere gegenüber der einfachen Anwünschung von den betreffenden Gütern. Man hat deshalb Grund, dort, wo es sich findet, zu fragen, was wohl zur Wahl desselben Anlaß gegeben habe. Diese Frage läßt sich in den beiden Petrus-Briefen leicht beantworten. Der Wunsch, der geistige Wohlstand der Leser möge sich mehren, in Fülle möge ihnen zu teil werden, was sie bis jetzt noch unvollkommen hatten, versteht sich wohl bei Briefen, deren Hauptinhalt Ermahnung zu heiligem Wandel, zu Vervollkommnung im Christentume ist. Die Wahl des *πληθυνθείη* als in der Eigenart des ganzen Briefes begründet, tritt im 2. Petrus-Briefe ganz besonders deutlich hervor. Der Wunsch *πληθυνθείη*

tritt dem in V. 3 genannten Faktum, daß Jesus den Aposteln das Vollmaß (*τὰ πάντα*) von *χάρις καὶ εἰρήνη* gegeben habe, bedeutungsvoll gegenüber. In den Worten 1, 8: *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα*, und 3, 18: *αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει*, klingt es, wie in der Erklärung näher nachgewiesen ist, deutlich wieder an, so daß es keinem Zweifel unterliegt, *πληθυνθεῖη* sei im 2. Petrus-Brief nicht ein zufällig aus einer anderen Schrift übernommenes Wort, sondern ein durch die Eigenart des ganzen Schreibens bedingter Gedanke.

Davon ist bei Judas nichts zu bemerken; im Gegenteil, man könnte meinen, das *πληθυνθεῖη* stände hier nicht besonders passend. Wie nachgewiesen ist, bezeichnet hier *ἀγάπη* und *ἔλεος* nicht die Äußerungen der Liebe Gottes und Barmherzigkeit Christi überhaupt, wie es wohl der Fall sein mag in der Überschrift des Briefes des Polykarp an die Philipper — *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθεῖη* —, wo *ἔλεος* statt des gewöhnlichen *χάρις* zu stehen scheint, sondern die in der *ἐκλογή* sich bewährende Liebe Gottes und das in der Aufnahme in seine *βασιλεία* sich bewährende *ἔλεος* Christi. In Bezug auf dieses beides kann wohl wie Jud. 21 ermahnt werden, sich in der Liebe Gottes zu bewahren und dem Erbarmen Christi entgegenzuwarten; dafür ist aber der Wunsch *πληθυνθεῖη* kein sehr geeigneter Ausdruck, so daß man sagen darf, derselbe würde schwerlich gewählt sein, wenn er dem Verfasser nicht bereits vorgelegen hätte.

So gewinnt man auch bei der Grußformel durchaus den Eindruck, daß die Originalität auf seiten des Petrus-Briefes ist. Jessen kommt allerdings zu dem entgegengesetzten Schlusse. Aber auf welchem Wege! In Bezug auf die Grußform bei Judas bemerkt er: »cum ... et in prima et in altera epistula Petri legantur: *χάρις καὶ εἰρήνη* et tamen Iudas voce *χάρις* careat, huius loco *ἔλεος καὶ εἰρήνη* ponens, Iudas neque primam neque secundam Petri ante oculos hic habuisse videtur. aliter enim vocabulum *χάρις* retinisset vir, qui apostolorum scripta se legisse libere confessus est.« Auf was für einer äußerlichen Vorstellung von

der Verwandtschaft der fraglichen Briefe beruht diese Behauptung! Die Form des Grusses bei Judas ist bedingt durch die Bezeichnung seiner Leser. Dafs diese aber durch die Ausführungen des 2. Petrus-Briefes veranlaßt ist, habe ich oben nachzuweisen versucht. — Nicht minder verkehrt ist, was Jessien bemerkt, um die offenbare Unabhängigkeit des Grusses bei Petrus von dem des Judas mit der Abhängigkeit des ersteren von letzterem zu reimen: »cur autem Petrus hic a Iuda recesserit, omnino intelligitur, sive ipse Petrus fuisse statuatur, sive auctor fictum Petri nomen prae se ferens. ille enim in prima quoque epistula scripsit prorsus eadem verba; huic autem cum genuina Petri epistula consentire non parum intererat.« Aber von diesem Streben, mit dem 1. Petrus-Briefe übereinzustimmen, ist ja sonst bei dem Verfasser von 2 Petr. nicht die Spur zu finden. Man sieht, diese ganze Bemerkung bedeutet nichts als eine sehr schlecht verhüllte Verlegenheit.¹⁾

Dafs Jud. 3 sich in manchen Stücken mit dem 2. Petrus-Briefe berührt, hat man längst gesehen. Freilich hat man diese Berührungen für so unbedeutend gehalten, dafs man von einer Erörterung des Verhältnisses der beiden Briefe zu einander an dieser Stelle absehen zu dürfen gemeint hat.²⁾ Im Zusammenhang mit all den anderen Berührungen können die verwandten Punkte nicht so unbedeutend erscheinen. Der Wendung *παῖσαν σπουδὴν ποιούμενος* entsprechen bei Petrus 1, 5: *σπουδὴν παῖσαν παρεισενέγκαντες*; 1, 15: *σπουδάσω κτλ.*; zu beachten ist auch 1, 10. 3, 14. Die Verwandtschaft ist nur eine verbale, dem Sinne

Judas 3
und seine
Parallelen.

1) Bis zu welcher Thorheit sich diese Art von Kritik versteigt, mögen noch folgende Worte Jessiens zeigen, die jeden Kommentar unnötig machen: »Iudae sententia est brevitae simul et perspicuitate verborumque ordine insignis. contra Petrum verbis ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ κτλ. nil novi addidisse sed primariam sententiam pluribus tantum verbis extulisse nemo (!) negabit. cuius rei causa fortasse quaerenda est in primae epistolae Petrinae verbis κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ (!!).« Letztere jeder Kritik Hohn sprechende Bemerkung findet sich übrigens auch bei Graaf 104.

2) Vgl. Brückner S. 155 f.

nach sind die genannten Stellen ganz verschieden, bei jeder derselben paßt aber die betreffende Wendung gleich gut. So wird es nicht möglich sein, festzustellen, ob bei Judas oder bei Petrus der Anlaß zu der betreffenden Wendung vorliegt. Doch ist das immerhin nicht außer Auge zu lassen, daß Judas nur an einer Stelle den Begriff *σπουδάζειν* gebraucht, Petrus dagegen viermal, woraus sich allerdings folgern lassen könnte, es sei dieser Begriff der Ausdrucksweise des Verfassers vom 2. Petr. besonders eigentümlich.

Bemerkenswerter ist folgende, nicht den Wortlaut, sondern den Sinn betreffende Verwandtschaft. Als Inhalt der größeren Schrift, deren Abfassung sich Judas angelegen sein liefs, als ihn die Verhältnisse zu seinem kurzen Mahnbrief veranlafsten, bezeichnet er *ἡ κοινὴ (ἡμῶν) σωτηρία*. Mit Recht weisen manche Erklärer zur Erläuterung dieses Begriffes auf 2 Petr. 1, 1 hin: *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν*. In diesen Worten wird der Gedanke ausgesprochen, daß der Glaube der Leser hinter dem der Apostel nicht zurückstehe, da der eine wie der andere die Begabung mit den *τίμια ἐπαγγέλματα*, das schließliche Heil betreffend, zur Folge habe. Auf diesem Gedanken von dem den Lesern und Aposteln gemeinsamen Heile beruht, wie nachgewiesen ist, die ganze Eingangsermahnung des 2. Petrus-Briefes. Dieselbe ist hier ein notwendiger, den Ausdruck des betreffenden Abschnitts bis ins einzelste hinein bestimmender Gedanke. Bei Judas ist er das so wenig, daß eine Streichung des *κοινῆς* seine Ausführung nicht bloß nicht verdunkeln, sondern von einem aus dem Zusammenhang sich nicht erklärenden Momente befreien würde. Nur durch 2. Petr. veranlaßt, erklärt sich der Ausdruck *περὶ τῆς κοινῆς (ἡμῶν) σωτηρίας*, der wohl nicht bloß die Gemeinsamkeit des Heils für Schreiber und Leser betonen will — da würde ein *ἡμῶν* genügt haben, wie in der verwandten Stelle Barn. 2, 10¹⁾ — sondern die Gemeinsamkeit für solche, die sonst in großer Entfernung voneinander stehen, der Christen und »der Apostel unsres Herrn Jesu

1) ἀκριβέστεραι οὖν ὀφείλομεν, ἀδελφοί, περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρεῖσθυσιν πλάνης ποιήσας κτλ.

Christi.« Dafs der Verfasser des 2. Petrus-Briefes durch das *κοινή*s des Judas-Briefes zu seinem Gedankengang 1, 1—11 sollte gekommen sein, halte ich für absolut unmöglich, da, von allem anderen abgesehen, der Judas-Brief gar keinen Anlaß bietet, das *κοινή* so zu fassen, wie der entsprechende Gedanke in der Ausführung des Petrus gefaßt scheint.

Eine ganz ähnliche Beobachtung veranlaßt der Satz, in welchem Judas den Inhalt seines durch den Zwang der Verhältnisse ihm abgerungenen Briefes beschreibt: *παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*. Mehrere Stellen des Petrus-Briefes klingen an diese Worte an. Zunächst, worauf Fronmüller mit Recht aufmerksam gemacht hat, 1, 1: *τοῖς . . . λαχοῦσιν πίστιν*, dann 1, 12: *καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ* (resp. *παραδοθείσῃ*) *ἀληθείᾳ*; 2, 21: *ἐπιστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς*. Zunächst ergibt sich aus der Vergleichung dieser Stellen, dafs Judas etwas anderes unter dem mitgeteilten Glauben versteht als Petrus. Letzterer versteht darunter das erste Glied in der Reihe der V. 5 ff. genannten Tugenden, deren Gesamtheit das Vollmafs von *χάρις καὶ εἰρήνη* ausmacht, dessen die Apostel als der Vorbedingung zum Eingang in die *βασιλεία* Christi theilhaftig geworden sind. Judas dagegen versteht V. 3 wie V. 20 *πίστις* im objektiven Sinne als Norm des christlichen Lebens, als den von Gott gewiesenen Heilsweg. Nun ist es sehr begreiflich, dafs Paulus den *ὑπὸ νόμον* Stehenden gegenüber den von ihm gepredigten Heilsweg als *πίστις* bezeichnet. Judas dagegen steht nicht judaistischen Gesetzeschristen gegenüber, sondern heidenchristlichen Libertinisten. Der von diesen verlassene Heilsweg ist durch *πίστις* sehr wenig zutreffend bezeichnet, sofern die Libertiner zu denen gehören, gegen die sich Paulus Röm. 6, 15 wendet: *ἁμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἐσμέν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν*; das in diesem Falle Charakteristische des christlichen Heilswegs wäre nicht das *πιστεύειν*, sondern das *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου*. Wie ist nun aber Judas zu dieser aus dem Zusammenhange sich nicht erklärenden unangemessenen Bezeichnung der christlichen Lebensnorm gekommen, die zu

dem Irrtume der Exegeten Anlaß gegeben hat, es handele sich bei den Libertinern, von denen V. 4 bemerkt: *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι*, nicht um eine praktische Verleugnung Christi als des durch seine *ἐντολαί* herrschenden *δεσπότης καὶ κύριος*, sondern geradezu um theoretische Ablehnung Christi? Ich weiß auf diese Frage keine andere Antwort als die, daß Judas den Ausdruck *πίστις* 2 Petr. 1, 1 im objektiven Sinn wie in Gal. 1, 23 verstand und ihn deshalb anwandte, obwohl er in den Zusammenhang so wenig gut paßt, als das petrinische *ἡ ἀγία ἐντολή, ἡ εὐθεῖα ὁδός, ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* vorzüglich. Es zeigt sich hier dieselbe Erscheinung, welche bereits bei V. 1 beobachtet ist: Judas versteht den petrinischen Ausdruck, von dem er abhängt, in paulinischem Sinne, dort *ἐκλογή*, hier *πίστις*.¹⁾

Daß an vorliegender Stelle Judas von Petrus abhängig ist und nicht umgekehrt, ergibt sich zum Überflusse auch aus der Beantwortung der Frage, wer von beiden Schriftstellern den anderen in Betreff des Begriffs *πίστις* am leichtesten mißverstehen konnte. Ein Mißverständnis des Judas, als ob er *πίστις* in subjektivem Sinne gemeint habe, ist kaum möglich. Wenn dagegen 2 Petr. 1, 1 von einem *λαγχάνειν πίστιν* spricht, so beweisen noch manche Exegeten der Gegenwart, welche *πίστις* auch hier objektiv verstehen wollen, wie leicht ein Mißverständnis von seiten des Judas stattfinden konnte.

Bereits bei der Erklärung des Judas-Briefes ist darauf hingewiesen, daß in der Näherbestimmung zu *πίστει* die Worte *τοῖς ἀγίοις* insofern rätselhaft dastehen, als sie nicht auf die Christen im allgemeinen gedeutet werden können, sondern auf diejenigen, welche Vertreter des rechten Glaubens sind, wie jene Libertinisten Vertreter des zu bekämpfenden, also auf die Apostel. Weshalb sind die Apostel nicht geradezu genannt? Diese Frage, für welche der Text des Judas-Briefes keine Antwort hat, erledigt sich durch einen Hinblick auf die oben aufgeführten Parallelen aus dem

1) Vgl. damit das S. 391 Bemerkte.

Petrus-Briefe. Insbesondere kommt in Betracht 2,21: ἐπιστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. Die nahe Verwandtschaft dieser Worte mit der Stelle bei Judas ist augenfällig. Sie ist aber besonders deshalb höchst bemerkenswert, weil die fast gleichlautenden Worte τοῖς ἀγίοις einerseits und αὐτοῖς ἀγίας andererseits einen ganz verschiedenen Sinn haben. Es wird sich kaum die Annahme umgehen lassen, daß diese grofse graphische Ähnlichkeit in Verbindung mit völliger Verschiedenheit des Sinnes ihren Grund hat in einem Leseversehen des von dem anderen abhängigen Schriftstellers.

Bei welchem von beiden liegt dieses Versehen vor?

Schon rein äußerlich betrachtet, ist es leichter, τοῖς ἀγίοις als Lesefehler anzunehmen. Übersah der Lesende die Buchstaben ΑΥ, so folgte daraus ganz von selbst, daß er τοῖς als Artikel und das folgende Wort als zu diesem Artikel und nicht zu ἐντολῆς gehörig betrachtete und dem entsprechend schrieb. Der umgekehrte Fall, daß der Verfasser αὐτοῖς statt τοῖς gelesen habe, läfst sich gar nicht begreiflich machen. — Zu demselben Schlusse kommt man, wenn man auf den Sinn der beiden Stellen sieht. Der Lesefehler τοῖς ἀγίοις konnte um so leichter entstehen, als derselbe mit dem Gedanken 2 Petr. 2, 21 ganz gut harmonieren würde. Umgekehrt war der Leser von Jud. 3 durch den dort vorliegenden Gedanken vor einem Verlesen des τοῖς in αὐτοῖς vollständig gesichert.

Wenn aber Judas τοῖς ἀγίοις statt αὐτοῖς ἀγίας las, so mußte er das von den Aposteln verstehen und nicht von den Christen. Werden doch in dem ganzen Briefe Petrus und seine Genossen als diejenigen hervorgehoben, die von Christus zu Mitteilern der Offenbarung bestimmt sind, wie ehemals die ἅγιοι Θεοῦ ἄνθρωποι von Gott.

Ein letzter Beweis für die Priorität des Petrus an dieser Stelle liegt in der Überlegung, daß, während der Ausdruck τοῖς ἀγίοις bei Judas dunkel erscheint und sich nur begreift beim Hinblick auf den Text des Petrus, der entsprechende Ausdruck bei Petrus ἀγίας nicht blofs an sich deutlich ist, sondern auch durch den ganzen Zusammenhang motiviert wird, sofern die ἀγία ἐν-

τολή, die den Libertinern überliefert ist, im Gegensatz steht zu ihrem ehemaligen Leben in den *μιάσματα τοῦ κόσμου* und zu ihrem Rückfall in den Schmutz, welcher V. 22 so drastisch geschildert wird.

Noch eine andere Beobachtung ist gleich hier anzuschließen. Dem Ausdruck *τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει* entspricht in V. 20: *τῇ ἁγιοτάτῃ ὑμῶν πίστει*. Man redet so viel von Steigerungen des einfachen Ausdruckes bei Judas durch den Verfasser des Petrus-Briefes. Wie verhält sich denn zu jenem Superlative das einfache *ἡ ἁγία ἐντολή* 2 Petr. 2, 21?

Jud. 4 vgl.
mit Petr. 2,
1—3.

Ein interessantes Beispiel, in welcher Weise man die beiden vorliegenden Briefe miteinander verglichen hat, bieten Huthers Bemerkungen zu Jud. 4 und den Parallelworten in 2 Petr.: »In dem Eingange seines Briefes führt Judas seine Gegner ganz unbefangen als *τινὲς ἄνθρωποι* ein, ohne anzudeuten, daß es diejenigen seien, deren Auftreten Petrus in seinem Briefe vorhergesagt habe. Die nächste Schilderung derselben durch *τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* ist dem Judas eigentümlich; daß der Ausdruck *ἀσέλγεια* der Stelle 2 Petr. 2, 2 entnommen sei, hat gänzlich keine Wahrscheinlichkeit; das folgende *δεσπότιν ἀρνούμενοι* findet sich auch bei Petrus, wem es aber ursprünglich eigen ist, läßt sich aus den damit verbundenen Näherbestimmungen nicht entnehmen. Wenn die einzelnen Züge, durch welche Judas die Gegner charakterisiert, sich 2 Petr. 2, 1—3, jedoch mit anderen vermehrt und in minder origineller Ausdrucksweise gezeichnet, wiederfinden, so spricht dies eher dafür, daß der Judas-Brief auf den Petrus-Brief, als daß dieser auf jenen influert hat.«

Daß Judas die V. 4 charakterisierten Leute geradezu als solche einführt, deren Auftreten bereits vorhergesagt ist, braucht nach dem S. 314 ff. Bemerkten nicht mehr eingehend nachgewiesen zu werden. Aber auch abgesehen davon muß die ganze Reihe der oben angeführten Behauptungen als verkehrt beiseite gethan werden. Petrus soll die Schilderung der Libertiner mit anderen Zügen vermehrt haben. Aber Huther bemerkt ja selbst, der Zug: *τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν*, sei dem

Judas eigentümlich; wäre Petrus der Abhängige, so hätte er hier nicht bloß erweitert, sondern auch gekürzt — der beste Beweis dafür, daß Ausführlichkeit oder Knappheit der Darstellung kein Beweismittel sein kann für die Unabhängigkeit oder Abhängigkeit eines Schriftstellers. Und was soll man davon sagen, daß Huther dem Petrus eine »minder originelle Ausdrucksweise« nachsagt? Ehe sich darüber streiten ließe, müßte Huther angeben, wo und weshalb der Ausdruck bei Petrus weniger originell ist als bei Judas. Da aber ein Verteidiger der Priorität des Judas-Briefes, Brückner, gerade umgekehrt urteilt: »Ist der Ausdruck des Judas a. a. O. originell, so ist es der petrinische *ἐκπαλαι οὐκ ἄργεῖ* nicht minder, ja mehr als jener,« so wird man Huthers Behauptung getrost auf sich beruhen lassen dürfen.

Viel wichtiger wäre es gewesen, wenn Huther die Frage aufgeworfen hätte, bei welchem von beiden Schriftstellern die parallelen Gedanken durch den Kontext bedingt erscheinen und bei welchem nicht. Wenn Judas von den Libertinern aussagt, daß sich an ihnen eine alte Weissagung erfülle, so wird keiner sagen können, wie der Verfasser auf diesen Zug in der Charakteristik jener Leute gekommen ist. Anders bei Petrus. Die Worte: *οἷς τὸ κρῖμα ἐκπαλαι οὐκ ἄργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει*, blicken zurück auf das, was 2,1 von den Pseudopropheten, den Typen der Libertiner, gesagt ist: *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν*. Die bei Judas fehlende Erinnerung an die Pseudopropheten, die ihrerseits wieder veranlaßt wurde durch den Hinweis auf die heiligen Gottesmenschen 1,21, ist offenbar der Grund, weshalb die Libertiner als solche charakterisiert werden, deren *κρῖμα* vorlängst schon ausgesprochen ist. Der bei Judas unmotiviert auftretende Zug ist bei Petrus also bedingt durch den weiteren Gedankenzusammenhang, — nach meiner Meinung ein deutliches Zeichen, daß Judas von Petrus abhängig ist und nicht umgekehrt.

Dasselbe zeigen die Worte *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι*, obwohl Huther meint, es lasse sich nicht erkennen, bei welchem von beiden dieselben ursprünglich seien. Es ist zu Jud. 4 bemerkt worden, die Annahme, daß die

Worte *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν* auf eine Person, nämlich Christus, gehen, entspreche der Grammatik, sei aber schwierig insofern, als *δεσπότης* im Neuen Testamente immer nur von Gott gebraucht wird und als die beiden Begriffe *δεσπότης* und *κύριος* so verwandt sind, daß ihre Zusammenstellung sich schwer begreift. Beides erklärt sich, wenn 2 Petr. 2, 1 das Original ist, wodurch der Ausdruck bei Judas bestimmt wurde. Die dort auf Gott bezüglichen und den Pseudopropheten geltenden Worte *καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι* sind von Judas als den Libertinern geltend christlich gewandt; daher jene auffallende, aus dem Gedankengange des Judas-Briefes sich nicht erklärende Ausdrucksweise. Aber möchte man in den betreffenden Worten bei Judas immer zwei Personen finden, Gott und Christus, so bleibt doch das bestehen, daß es aus dem Gedankengange des Judas nicht deutlich wird, weshalb Gott *μόνος δεσπότης* und nicht *μόνος Θεός* genannt wird. Bei Petrus dagegen liegt der Grund für diese Bezeichnung Gottes auf der Hand. Er wird gewissen alttestamentlichen Vorstellungen entsprechend bezeichnet als der, welcher sich Israel zum Eigentum erkaufte (*τὸν ἀγοράσαντα αὐτούς*), also Israels *δεσπότης* ist. Hat Weiss recht, wenn er behauptet, der Schriftsteller zeige sich als der originale, bei dem das Motiv zur Wahl der einzelnen Ausdrücke noch durchsichtig ist,¹⁾ so sind die besprochenen Worte ein einleuchtender Beweis für die Originalität des 2. Petrus-Briefes.

Aber nach Huther hat es »gänzlich keine Wahrscheinlichkeit«, daß Judas den Ausdruck *ἀσέλγεια* in der Wendung *τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* dem Satze 2 Petr. 2, 2: *καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις*, entnommen habe. Aber ist denn das Umgekehrte wahrscheinlicher? Huther hätte besser darauf achten sollen, was daraus zu schliessen ist, daß die beiden Stellen, wo Judas und Petrus sich in dem Begriffe *ἀσέλγεια* begegnen, sonst ganz verschiedene Gedanken aussprechen. Bei Petrus weisen die fraglichen Worte auf die Sünde der Pseudo-

1) Vgl. Studien und Kritiken 1866, S. 260.

propheten καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, zurück, die ἀσέλγεια der Libertiner ist eine Verkennung ihres Sklavenstandes dem δεσπότης Gott gegenüber.¹⁾ Anders bei Judas; dort wird die ἀσέλγεια bezeichnet als ein Mißbrauch der freimachenden Gnade Gottes. Stünde dieser Zug in 2 Petr. 2, 2, so wäre es mit Händen zu greifen, daß ein ganz fremder Gedanke in den Zusammenhang geraten wäre, in die jüdische Anschauung vom Gehorsam gegen Gott und seine ἀγία ἐντολή die paulinische von der Freiheit des Christen vom Gesetz. Bei Judas stört dieser Gedanke nicht in dem Maße, da der Ausdruck δεσπότης doch in den Hintergrund tritt. Ist aber richtig, was oben nachzuweisen versucht ist, daß Judas auf paulinische Gedankengänge hinweist, so erklärt sich das Verhältnis der beiden besprochenen Stellen zu einander so, daß Judas in seinem Satze abhängig ist von 2 Petr. 2, 2 sowie von Paulus in dem 2 Petr. 3, 15 genannten Briefe. — So zeigt es sich überall, daß die Hypothese von der Priorität des Judas-Briefes unhaltbar ist.²⁾

Als eine Stelle, an der die Abhängigkeit des Petrus von Judas ganz besonders deutlich zu Tage treten soll, bezeichnet man die Gerichtsbeispiele Jud. 5—7 und 2 Petr. 2, 4—8. Unter den vier Punkten, auf welche Bleek in seiner Einleitung hinweist als auf deutliche Zeugnisse für die Abhängigkeit des 2. Petrus-Briefes von Judas, nennt er an erster Stelle jene Erinnerung der Verfasser an Strafgerichte, von denen auch die jüdische Litteratur zu berichten weiß. In Berücksichtigung des großen Einflusses, welchen Bleeks maßvolle Ausführungen mit Recht in der theologischen Welt haben, wird man es berechtigt finden, wenn ich seine Beweisführung wörtlich mitteile: »2 Petr. 2, 4 ff. werden Beispiele von Strafgerichten aufgeführt, durch welche Gott in alter Zeit solche gestraft habe, die sich frevelhaft wider ihn vergingen. In der beobachteten Reihenfolge hat besonders das letzte Beispiel von Sodom und Gomorrha etwas sehr Mattes und Unpas-

Die Straf-
beispiele
2 Petr. 2, 4-8
und Jud. 5-7.

1) Vgl. auch 2, 18 ff.

2) Inwiefern ich mir die Beweisführungen von Dietlein, Schott, Steinfafs, Hofmann nicht aneignen kann, bedarf keiner Ausführung.

sendes. Denn nach dem Vordersatz: »wenn Gott nicht die Engel verschonte«, erwartet man den Nachsatz: »so wird er auch diese Menschen nicht verschonen, welche, obwohl äußerlich der Gemeinde Gottes angehörig, doch sich eines solchen Verhältnisses im höchsten Grade unwürdig machen«; dagegen folgt das zweite Beispiel von der Tilgung der gottlosen Erde durch die Sintflut und bildet schon eine unpassende Antiklimax, noch weit mehr das dritte von Sodom und Gomorrha; überhaupt rechnet man nur auf Beispiele von solchen Wesen, welche früher zu Gott in einem besonders nahen Verhältnisse standen und sich dessen unwürdig bewiesen hatten. Viel angemessener erscheint die Parallele Jud. 5 — 9. Zwei Beispiele finden sich hier auch, die widerspenstigen Israeliten in der Wüste und die gefallenen Engel; daran schließt sich zwar auch die Hinweisung auf Sodom und Gomorrha, aber nicht als drittes Beispiel, sondern bloß als Erläuterung des zweiten, indem die Veründigung jener Engel als eine ähnliche bezeichnet wird, wie diejenige, weshalb Gott Sodom und Gomorrha vertilgt hatte.« — Weshalb Bleek an dieser Stelle einen Beweis für die Priorität des Judas findet, liegt auf der Hand: es ist die scheinbar bessere Gruppierung des Stoffes bei Judas. Aber kann man daraus nicht mit gleichem Rechte den entgegengesetzten Schluß ziehen? Kann Judas sich nicht gedrungen gefühlt haben, dem angeblich antiklimaktischen Gedankengange sowie der anakolutischen Konstruktion abzuweichen? Oder ist es leichter, anzunehmen, daß Petrus einen passenden deutlichen Gedankenfortschritt, sowie eine untadelige, einfache Konstruktion durch seine Nachahmung zerstört habe? — Übrigens beruht Bleeks Tadel gegenüber der petrinischen Ausführung auf der durch nichts gesicherten Behauptung, in den Beispielen müsse von solchen die Rede sein, die in einem besonders nahen Verhältnisse zu Gott gestanden.

Gewichtiger sind die Bedenken, welche Huther gegen die Darstellung des Petrus erhebt. Er bemerkt, die Reihenfolge der Gerichtsbeispiele sei bei Petrus die chronologische und insofern eine höchst natürliche. Dagegen stelle Judas die Bestrafung der ungläubigen Israeliten an die erste Stelle und gebe damit den

Beispielen eine so auffallende, weil unchronologische, Reihenfolge, daß es sehr begreiflich sei, wie der Nachahmer dieselbe abändern konnte, während eine Abänderung der natürlichen Reihenfolge bei Petrus durch Judas unbegreiflich bleibe. — Allein diese Reihenfolge der Beispiele bei Judas ist so auffallend und ohne jede Analogie,¹⁾ daß man sich nicht dabei beruhigen darf, mit Huther von einer höchst originellen Konzeption des Judas zu reden, sondern sich bemühen muß, eine Erklärung dafür zu finden, daß vor dem Hinweis auf die Engel und die Pentapolis der ungläubigen Israeliten in der Wüste gedacht wird. Eine Antwort auf diese Frage wird man aber gerade da finden, wo man sie nicht zu suchen pflegt, nämlich im 2. Petrus-Briefe.

Schon bei einem flüchtigen Blicke auf die Gedankenzusammenhänge 2 Petr. 2, 1 ff. und Jud. 5 ff. erkennt man, daß der Satz: *κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν*, sich wörtlich und inhaltlich mit des Petrus Hinweis auf die Pseudopropheten berührt: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ . . . καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινήν ἀπώλειαν*. Man vergleiche das beide Male ohne Näherbestimmung stehende *λαός* als Bezeichnung Israels, den ganz offenbar auf die Errettung aus Ägypten hinweisenden Ausdruck *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην*²⁾ mit *ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας*, das *ἀπώλειαν* mit *ἀπώλεσεν*. Nicht minder berührt sich mit *ταχινήν* der Sinn von *τὸ δεύτερον* bei Judas und die Bezeichnung der Sünde: *τὸν δεσπότην ἀρνούμενοι* mit *τοὺς μὴ πιστεύσαντας*.³⁾ Der Unterschied beider Ausführungen liegt darin, daß Judas das, was Petrus von den Pseudopropheten aussagt, allgemeiner auf die Ungläubigen in der Wüste bezieht. Diese Abweichung kann aber den Eindruck, daß beide Ausführungen nahe miteinander verwandt sind, nicht abschwächen.

1) Vgl. auch die in der Wahl der Gerichtsbeispiele nahe verwandte Stelle Sir. 16, 7 — 10.

2) Vgl. S. 126 f.

3) Vgl. S. 322.

Daraus folgt nun aber mit absoluter Sicherheit, daß die Ausführung des Judas von der des Petrus abhängig ist. Weshalb Judas vor das Gericht über die Engel und über die Pentapolis das über die Israeliten gestellt hat, ist aus seiner Schrift nicht zu ersehen. Diese Stellung ist so abnorm, daß, da für die Wahl derselben gar kein Motiv angedeutet ist, man von vornherein die Vermutung hat, hier habe ein fremder Gedankenzusammenhang eingewirkt. Bei Petrus findet sich der Hinweis auf die ungläubigen Pseudopropheten in Israel vor den anderen Strafgerichten; aber hier hat diese Stellung nichts Auffallendes, da der Verfasser erst durch Erinnerung an die rechten und falschen Propheten in Israel auf die Libertiner zu sprechen kommt und, nachdem diese näher charakterisiert sind, zu den drei Gerichtsbeispielen übergeht. Da Judas gleich mit der Charakterisierung der Libertiner beginnt, so mußten bei ihm die Gedanken wegfallen, welche das Voranstellen des Beispiels von den Israeliten natürlich erscheinen lassen. — Es läßt sich hier mit Händen greifen, wie der Gedankengang bei Judas durch den Petrus-Brief beeinflusst ist, während man bei der entgegengesetzten Annahme nur sagen kann, Petrus habe die unpassende Reihenfolge beseitigt, nicht aber zu erklären vermag, was den Judas zu derselben veranlaßt hat.

Aber Huther hat noch mehr Gründe. Er behauptet: »Man sieht nicht, was Judas dazu hätte bewegen können, die Zweiseitigkeit, die sich bei Petrus findet, zu vermeiden, wenn sie ihm von diesem entgegengebracht wäre, wiewohl sie sich für seinen Brief ebenso gut eignet, wie für den des Petrus.« Allerdings, ebenso gut oder ebenso schlecht, was in diesem Falle dasselbe ist. Es ist S. 159 ff. darauf hingewiesen, daß sich der Gedanke von der Errettung der Gerechten in den Zusammenhang 2,4 ff. als ein fremdes Element einschiebt, das durch den Gedankengang nicht veranlaßt ist, da in V. 1—3, sowie in V. 10 ff. nur von Sündern und deren Bestrafung geredet wird, und es ist dann nachzuweisen versucht worden, daß Petrus hier von einem fremden apokryphischen Gedankengange abhängig ist, wodurch die Gedankenverbindung bei ihm gelockert wird. Ist es dann aber

so unverständlich, daß Judas jene Zweiseitigkeit in der Anführung des Gerichts über die Gottlosen und der Errettung der Gerechten beseitigen konnte? Hemmt der Hinweis auf die Errettung der Frommen den Fortschritt der Gedanken bei Petrus, was ist dann natürlicher, als daß Judas diesen Gedanken beiseite liefs? Bei der Annahme der Abhängigkeit des Petrus von Judas läßt sich überhaupt nicht erkennen, wie es zu jener Zweiseitigkeit gekommen sein könnte.

Dieselbe Antwort ist auf Huthers Frage zu geben, was den Judas veranlaßt haben könnte, das Beispiel von der Sintflut auszulassen. Daß dieses Beispiel zu den von Petrus ausgeführten Gedanken in keinem näheren Zusammenhange steht, ist ebenfalls S. 159 ff. nachgewiesen; es liegt auch hier ein Anschluß an apokryphische Gedankengänge vor. Was ist näher liegend, als anzunehmen, Judas habe diesen sehr entbehrlichen Satz weggelassen, während bei der Annahme der Priorität des Judas-Briefes aus derselben sich der Zusatz jener Worte nicht erklärt?

Ehe ich in die Besprechung der auf einzelnes sich gründenden Bedenken gegen die Priorität des Petrus-Briefes eingehe, ist die Frage zu beantworten, bei welchem von beiden Schriftstellern der Grund für die Anführung jener Strafbeispiele zu finden ist. Auf die Charakteristik der Libertiner 2 Petr. 2, 1—3 folgt mit den Worten: *οἷς τὸ κρίμα ἐκπαλαι οὐκ ἄργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει*, der Hinweis auf ihr Geschick. An diesen selbst wieder auf das von den Pseudopropheten Gesagte zurückweisenden Gedanken schließt sich die Erinnerung an die Strafgerichte Gottes. Bei Judas dagegen tritt dieselbe völlig unvorbereitet auf, wenn man nicht in den Worten V. 5: *ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι εἰδότας ἅπαξ πάντα*, einen direkten Hinweis auf die Ausführung des 2. Petrus-Briefes erkennen will. Denn die Charakteristik der Libertiner in V. 4 bezieht sich nur auf die Sünde, nicht auf die Strafe derselben; *κρίμα* ist hier nur Schuldurteil. Ist das nicht ein deutliches Zeugnis von der Selbständigkeit des Gedankenganges bei Petrus?

Mit dieser Differenz zwischen den beiden Schriftstellern hängt eine andere zusammen, die man als ein Zeugnis für die Priorität

des Judas zu gebrauchen versucht hat. Wiesinger bemerkt: »Die schärfere Eigentümlichkeit, der strengere Gedankenzusammenhang, die stringentere Schlusfolgerung ist auf seiten des Judas-Briefes, bei dem Wahl und Anordnung der Beispiele nur aus der Rücksicht auf die Art der Versündigung jener abtrünnigen und in Fleischesfreiheit versunkenen Christen sich erklärt. Der petrinische Brief dagegen hält sich an das Allgemeine und Naheliegende, zählt die hervorragendsten Exempel göttlicher Strafgerechtigkeit in der Zeitfolge auf, jedes für sich, ohne auf die Art der Versündigung näher Rücksicht zu nehmen.« Inwiefern allerdings bei Petrus der Gedankenzusammenhang gelockert ist und worin das seinen Grund hat, ist oben bereits ausgeführt. Andererseits liegt gleichfalls auf der Hand, daß in Jud. 6 f. die Sünde der Betreffenden viel bestimmter beschrieben wird als bei Petrus, und daß durch das Fortbleiben des Beispiels von der Sintflut noch deutlicher wird, wie nahe die Sünde der Engel der der Sodomiter steht. Diese Betonung der Sünde in den Gerichtsbeispielen entspricht dem, daß die Libertiner V. 4 nur nach seiten ihrer Sünde charakterisiert sind, und daß V. 8 nur die Sünde, nicht die Strafe der Libertiner in Parallele zu den Vorhergenannten gestellt wird. In beiden Punkten liegt die Sache bei Petrus anders. Ankündigung des Gerichts über die Libertiner leitet den Hinweis auf jene Strafbeispiele in V. 3 ein und beschließt ihn in V. 9 f. Wie kann man dann daraus, daß bei Judas die Rücksicht auf die Art der Versündigung für die Wahl der geschichtlichen Beispiele maßgebend gewesen zu sein scheint, schließen, bei ihm finde sich der strammere Gedankenzusammenhang — ganz abgesehen davon, daß daraus ohne weiteres noch nicht auf die Priorität des Judas geschlossen werden kann? In der That ist hier ein ganz anderer Schluss am Platze. Die drei Beispiele Jud. 5—7 sind trotz ihrer Betonung der Sünde der Betreffenden, wodurch sie einen engeren Anschluß an V. 4 und 8 gewinnen, Gerichtsbeispiele. Die Hauptsätze reden nicht von der Sünde, sondern von der Strafe der Israeliten, Engel und Pentapolis. Wie gerät dieser Hinweis in den Zusammenhang, der die Libertiner nur nach seiten ihrer Sünde beschreibt (erst in V. 10

findet sich ein flüchtiger, aber sehr bemerkenswerter Hinweis auf ihr Gericht)? Wäre der Gedankenzusammenhang bei Judas nicht strammer, wenn sein Hinweis auf jene drei Personengruppen nur der Sünde derselben gälte? Gewiß! Dann wird man aber zu fragen haben, wie jener durch den Zusammenhang schlechterdings nicht veranlaßte Gedanke in die Ausführung des Judas hineingeraten ist, und zwar nicht als nebensächliches Moment, sondern als Aussage dreier Hauptsätze. Eine Antwort ergibt sich nur, wenn Judas von dem Gedankengange des Petrus abhängig ist.¹⁾

Das bleibt auch bestehen beim Blick auf Betrachtungen, die man bezüglich gewisser Einzelheiten unserer Verse zu ungunsten des Petrus-Briefes angestellt hat. Man tadelt die allgemeine Bezeichnung der Sünde in 2 Petr. 2, 4. 6 f. gegenüber Jud. 6. 7. Aber was ist denn daraus zu schließen? Daß es mit der Apokryphen-scheu des Petrus nichts ist, wird hoffentlich oben zur Genüge nachgewiesen sein, und übrigens ist jene Verschiedenheit durch die Verschiedenheit des Gedankenganges beider Schriftsteller bedingt;

1) Als ein beachtenswertes Beispiel, wie wenig man versucht hat, das Problem der Verwandtschaft unserer beiden Briefe auch einmal unter Annahme der Priorität des Petrus-Briefes zu betrachten, führe ich folgende Bemerkungen von B. Weifs a. a. O. S. 260 an: »Zunächst ist an einigen Stellen bei Gedanken oder Ausdrücken, die in beiden Texten übereinstimmen, nur noch im Judas-Briefe das schriftstellerische Motiv ihrer Wahl durchsichtig. So ist Jud. V. 6 das Beispiel von den sündigenden Engeln nach dem Kontexte offenbar deshalb gewählt, weil ihre Sünde, sowie die der Sodomitier (V. 7) eine Analogie zu dem unzüchtigen Treiben der libertinistischen Gegner darbot (vgl. das τὸν ὁμοιον τρόπον τοῦτοις V. 7, ὁμοίως V. 8), während bei 2 Petr. 2, 4, wo die Sünde der Engel nicht näher genannt ist, ein solches Motiv fehlt.« Gewiß, »ein solches Motiv« fehlt bei Petrus, aber ein Motiv überhaupt ebenso wenig wie in den S. 160 ff. angeführten Hinweisen auf göttliche Strafgerichte in der außerkanonischen Litteratur. Ist nicht eine Hinzufügung der genaueren Beschreibung der Sünde der Engel und der Pentapolis ebenso denkbar als eine Weglassung derselben? Das bleibt dagegen bei Weifs unberücksichtigt, daß die Betonung bei Petrus ebenso sehr durch den Gedankenzusammenhang gefordert ist, wie die Anführung desselben bei Judas unmotiviert ist und also auf einen fremden Gedankenzusammenhang hinweist.

hinsichtlich dessen mußte aber eben dem Petrus die Originalität zugesprochen werden.

Ferner bemerkt Huther: »Woher hat Petrus das *σειραῖς ζόφου κτλ.*, wenn er nicht unter Einfluß des Judas-Briefes geschrieben hat?« Mit Recht hat Hofmann dem gegenüber die Frage gestellt, ob vielleicht auch der Verfasser des Buches der Jubiläen seinen Bericht über die Strafe der Engel dem Judas-Briefe entnommen habe. Außerdem aber ist nachgewiesen, daß die richtige Lesart in 2 Petr. 2, 4 *σειροῖς ζοφοῖς* (resp. *ζόφου*) ist. Mithin ist es ganz unmöglich, daß Petrus durch das *δεσμοῖς ἀϊδίοις* auf seinen Ausdruck gekommen sein sollte. Anders dagegen stellt sich die Sache bei der Frage, ob vielleicht auch hier sich zeige, daß Judas von Petrus abhängig ist. Ein Mißverständnis oder Verlesen des sehr selten vorkommenden *σειροῖς* ist ebenso leicht, als ein Mißverständnis von *δεσμοῖς* unmöglich ist. Daß in der That Judas den Petrus mißverstanden hat, ergibt sich aus einer Überlegung, die schon zu Jud. 6 angestellt ist. Der Hinweis des Judas auf die Engelsünde schließt sich zum Teil mit wörtlicher Übereinstimmung an die Darstellung in Hen. 6—16 an, wie S. 325 f. nachgewiesen ist. Aber gerade in diesem Berichte wird das Festhalten der Engel nicht durch Fesseln vermittelt gedacht, sondern durch Steine, welche auf dieselben gelegt werden. Wie erklärt es sich nun, daß Judas in dem einen Zuge von seiner Vorlage abweicht und mit Ausführungen übereinstimmt, denen er sonst nicht folgt? Es erklärt sich einfach daraus, daß er in 2 Petr. 2, 4 von »Ketten« zu lesen glaubte, während in Wirklichkeit dort von »Gruben« die Rede ist. Der gleiche Schluß würde zu machen sein, wenn die Hypothese, *ἀϊδίοις* Jud. 6 sei Derivat von *ἀΐδης*, sicher wäre; dann zeigte sich hier ein Nachklang des *ταρταρώσας* 2 Petr. 2, 4, das aus den betreffenden, von Judas benutzten Kapiteln des Henoch-Buches sich nicht erklären würde.¹⁾

1) Durch die gegebenen Auseinandersetzungen fallen auch die Behauptungen von Brückner S. 173.

Wenn endlich Brückner die Verschiedenheit der Darstellung im Gerichte über die Pentapolis daraus erklären will, daß Petrus die Wendung des Judas, die Pentapolis sei ein Vorbild des ewigen Feuers und ihre Strafe dauere fort, im Bewußtsein ihrer geschichtlichen Unwahrheit habe abschwächen wollen, so ist das ein sehr unglücklicher Einfall. Denn weshalb sollte Petrus das für ungeschichtlich gehalten haben, was damals allgemein als Thatsache galt?¹⁾ Und ist die Vorstellung von der Aufbewahrung der Engel in Erdlöchern, der Petrus sich 2, 4 anschließt, wahrscheinlicher als die von dem Fortbrennen des Feuers am toten Meere? Endlich, glaubt Brückner, daß jene dem Petrus zugetraute Beseitigung einer angeblich ungeschichtlichen Notiz auch 1 Clem. 11, 1 f. zu finden ist, wo doch die Sage von Lots Frau als selbstverständlich vorgetragen wird? Faktisch wird der Unterschied zwischen Petrus und Judas darauf zurückgehen, daß sie sich in ihrem Ausdrücke an verschiedenartige apokryphische Traditionen angeschlossen haben; man vergleiche nur 3 Makk. 2, 5. 1 Clem. 11, 1 einerseits und Sap. 10, 6 f. andererseits.

So folgt aus dem Vergleich der Gerichtsbeispiele bei Petrus und Judas, daß sich nirgends etwas findet, was auf die Priorität des Judas-Briefes führen könnte, während dessen Abhängigkeit von dem Gedankengange und Einzelausdrücke des Petrus an verschiedenen Stellen deutlich hervortritt.

Dasselbe ergibt sich, wie mir scheint, aus dem Vergleich der Worte Jud. 8: *ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαιίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀδετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*, mit den petrinischen Parallelen. Wiesinger bemerkt allerdings, die Anknüpfung dieses Gedankens an das Vorhergehende durch *ὁμοίως μέντοι* sei viel straffer, als die durch *μάλιστα* δέ vermittelte 2 Petr. 2, 10. Dagegen hat schon Hofmann bemerkt: »Als wenn hieraus, falls wirklich jene Anknüpfung zu lose ist, auf Abhängigkeit des ersteren Briefes von dem anderen zu schließen wäre! Der spätere Verfasser konnte ja der schrift-

Jud. 8 u. die
petrinischen
Parallelen.

1) Vgl. Sap. 10, 6 f. Dillmann zu Hen. 67, 5 ff.

gewandtere sein. In Wahrheit knüpft jeder von beiden so an, wie sein Gedankengang es mit sich brachte.« Genauer wird man vielleicht sagen, Petrus wendet sich mit *μάλιστα δέ* von dem allgemeinen Hinweis auf göttliche Strafgerichte über Sünder zu der Beschreibung der besonderen Sünde derjenigen, die hier in Betracht kommen, Judas dagegen knüpft an die Beschreibung der Sünder, denen das Gericht nicht gefehlt hat, mit *ὁμοίως* eine Beschreibung der Sünder der Gegenwart. Letztere Anknüpfung ist aber insofern kein Zeichen einer straffen Gedankenverbindung, als mit *ὁμοίως* nicht der Gedanke der vorangegangenen Hauptsätze aufgenommen wird, sondern die Beschreibung der Sünde derjenigen, von deren Bestrafung die Hauptsätze in V. 5—7 geredet haben.

Was nun die drei mit *ὁμοίως μέντοι* eingeleiteten Sätze in Jud. 8 betrifft, so könnte man doch billig schon aus dem auffallenden Auseinandergehen der Erklärungen an dieser Stelle, wie S. 338 f. darauf hingewiesen ist, entnehmen, daß dieselben durch den Zusammenhang nicht besonders vorbereitet sind. Die Bemühungen, diese drei Sätze in Beziehung zu bringen zu den drei Sätzen Jud. 5—7, sind als vergeblich zu bezeichnen. Der erste Satz *σάρκα μὲν μιαινουσιν* schließt sich an die Beschreibung der Sünde Sodoms und der ihr gleichartigen in V. 6 an. Zu der Sodomssünde passen auch die beiden folgenden Sätze, sofern die Sodomiter als freche Übertreter der göttlichen Ordnung und als Lästterer der Engel bekannt waren. Aber unvermittelt treten diese beiden Züge hier doch ein, da die Sodomssünde in V. 7 ganz speziell als Fleischessünde charakterisiert und als solche der Engelsünde in V. 6 gleichgestellt ist, auf welche ja mindestens der dritte Satz in V. 8 nicht passen würde. — Ganz anders in der Parallele bei Petrus. Hier ist alles so deutlich, daß die Behauptung von der durch Mißverständnis des Judas entstandenen Dunkelheit des Petrus-Briefes in ihr Gegenteil verkehrt werden kann. Nicht drei, sondern zwei Aussagen finden sich als Charakteristik der Libertiner: *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας*. Diese schlossen sich an den Bericht über die Sünde der Pentapolis um so leichter

an, als derselbe viel allgemeiner gefaßt ist als in Jud. 7. Fleischessünden und übermütige Frechheit waren die Züge aus dem bekannten Bilde der Sodomiter. Ihnen gleichen die Libertiner, vor denen Petrus warnt und zu deren Beschreibung übergehend er die Bemerkung macht: *τολμηταὶ ἀνῥάδεις δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες*. Diese Worte sind nicht ein dritter Zug, sondern eine Spezialisierung des zweiten in seiner Anwendung auf die Libertiner. Auch von Petrus wird man nicht sagen können, daß die Worte *κυριότητος καταφρονοῦντας* und *δόξας βλασφημοῦντες* durch die vorangehende Ausführung für den Leser seines Briefes vorbereitet seien. Aber erstlich bietet Petrus Beispiele von göttlicher Strafe und nicht von menschlicher Sünde, so daß bei ihm, im Unterschiede von Judas, eine Vorbereitung der Beschreibung der Libertiner gar nicht zu erwarten ist; zweitens aber ist es begreiflich, wie er von dem Hinweis auf die hinsichtlich ihrer Sünde nur allgemein charakterisierten Sodomiter zu seiner Beschreibung der Libertiner kommen konnte, wogegen die Gleichsetzung der Sünde der Pentapolis mit der Engelsünde bei Judas den Zug *σάρκα μαίνουσιν* wohl vorbereitet, die folgenden aber um so unvermittelter eintreten läßt.

Aber möchte sich hieraus immerhin noch kein sicherer Schluß für die Priorität des Petrus-Briefes ziehen lassen, um so besser gelingt das bei Betrachtung der Einzelheiten in Jud. 8. Weiß urteilt allerdings anders: »Es wird das an sich so dunkle *κυριότητα* Jud. 8 nur verständlich durch die Rückbeziehung auf die V. 4 ihnen vorgeworfene Verleugnung des *κύριος*, während bei 2 Petr. 2, 10 der Kontext keine solche Erklärung für den analogen Ausdruck bietet.« Aber wenn man wirklich zur Erklärung des *κυριότητα* auf den weit abliegenden V. 4 zurückgehen könnte, bietet denn wirklich der konkrete Ausdruck *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* eine Erklärung für den abstrakten *κυριότητα*? Denn eben in diesem Abstractum liegt die Schwierigkeit, da *κυριότητα* neben *δόξας* nicht allgemein auf Herrschaft sich beziehen kann, obwohl dahin auch das Fehlen des Artikels zu weisen scheinen möchte, sondern auf Gott resp. Christus.

Wie erklärt sich diese Schwierigkeit? Mir scheint, nur durch Rückgang auf den petrinischen Text. Für den, welchem die Tradition über Sodom bekannt war, bedurfte das *κυριότητος καταφρονοῦντας* 2 Petr. 2, 10 ebenso wenig einer Erklärung als das *ὁπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μισθμοῦ πορευομένων*. Petrus bemerkt zuerst im allgemeinen, wenngleich das Engelvergehen der Sodomiter im Auge habend, Gott strafe vornehmlich solche, welche Herrschaft verlästern, um dann seinen Ausdruck in Anwendung auf die Libertiner zu spezialisieren: »Herrlichkeiten lästern sie.« Es ist mithin offenbar, daß Judas den Begriff *κυριότης* im Sinne von »göttliche Herrschaft« aus Petrus genommen hat, und zwar in dem Mißverständnisse, das Lästern der *δόξαι* sei bei Petrus etwas Neues neben dem Verachten der *κυριότης*. — Daß dieses Urteil richtig ist, erhellt auch daraus, daß in der nächstfolgenden Ausführung des Judas wohl der dritte und erste der drei Sätze aus V. 8 entwickelt wird, nicht aber der zweite, für den es natürlich in der Ausführung des 2. Petrus-Briefes keine Parallele geben konnte, da dort überhaupt von einer Verachtung Gottes nicht die Rede ist.

Aber der erste Satz in Jud. 8 soll beweisen, daß die Darstellung des Petrus von demselben abhängig ist. Weiß bemerkt: »Der Ausdruck in 2 Petr. 2, 10 ist nicht nur aus dem dem Gedanken nach parallelen Verse Jud. 8 entlehnt, sondern teilweise auch aus dem benachbarten V. 7, der doch einen ganz anderen Inhalt hat.... So natürlich es nun ist, daß bei der Erinnerung an eine Schriftstelle sich mit derselben der Ausdruck in ihrer unmittelbaren Umgebung mischt, so raffinierte Künstelei wäre es, wenn der später Schreibende den Ausdruck der ihm vorschwebenden Stelle so ökonomisch auch für ganz andere Gedanken verwerten wollte.« Diese Behauptung ist unzutreffend. So leicht ein Nachahmer verschiedene Ausdrücke zusammenziehen kann, ebenso natürlich ist es, wenn er bei einander stehende Ausdrücke anders gruppiert und so voneinander trennt. Beides kann ganz unwillkürlich geschehen, aber auch mit bestimmter Absicht. Letzteres ist nun, wie man deutlich sehen kann, bei Judas der Fall. Es ist oben nachgewiesen, weshalb er die Bezeichnung der Sünde in den Gerichts-

beispielen mehr hervortreten lassen mußte als Petrus. Um das *ἀμαρτησάντων* 2 Petr. 2, 4 auszuführen, bedurfte es einer Verwendung der Henoch-Tradition; zur Ausführung der Sünde der Pentapolis bot sich der offenbar hierauf zurückblickende V. 10. Was konnte den Judas verhindern, sich dadurch zu der Wendung *ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας* bestimmen zu lassen? Oder kann jemand einen Grund angeben, der Petrus hätte veranlassen können, diesen Zug in der Schilderung der Sünde der Pentapolis zu übergehen und erst 2, 10 zu verwenden? Jener Einwand gegen die Priorität des Petrus-Briefes hat im Grunde zu seiner Voraussetzung das, was erst bewiesen werden soll, die Annahme der Priorität des Judas-Briefes.

Noch ein Zug in Jud. 8 beweist das Gegenteil. Die Libertiner werden kurzweg als *ἐνυπνιαζόμενοι* bezeichnet, also mit dem Titel, den die Propheten in gewissen Ausführungen des Alten Testaments haben.¹⁾ Aus dem Zusammenhange ist nicht der geringste Anlaß zur Wahl dieser Bezeichnung zu erkennen. Dagegen werden die Libertiner im 2. Petrus-Briefe infolge eines dem Verfasser desselben ausschließlichen eigenen Gedankenganges als Nachfolger der falschen Propheten bezeichnet, und der Hinweis auf letztere erinnert an Deut. 13, 2 ff., wo gerade der Ausdruck *ἐνυπνιαζόμενος τὸ ἐνύπνιον* neben *προφήτης* mehrfach begegnet. Ist auf Grund davon nicht der Schluß berechtigt, die Ausführung des Petrus habe dem Judas Anlaß gegeben zu jener in seinem Zusammenhange ganz rätselhaft kurzen Bezeichnung der Libertiner als *ἐνυπνιαζόμενοι*? Der umgekehrte Fall, daß nämlich Petrus durch den Ausdruck des Judas auf seine Ausführung über den *λόγος προφητικός* und über die rechten und die falschen Propheten gekommen sei, ist völlig undenkbar.

An keiner Stelle unserer beiden Briefe hat die Hypothese von der Priorität des Judas-Briefes einen stärkeren Anhalt als an des Judas Hinweis auf den Kampf Michaels mit Satan über den Leichnam Mosis und an der Parallelstelle 2 Petr. 2, 11. Ich gestehe gern

Der Hinweis auf Michaels Kampf Jud. 9 und die Parallele bei Petrus.

1) Vgl. S. 126 f.

zu, daß bei der herkömmlichen Erklärung der letztgenannten Stelle die Annahme, Petrus habe die konkreten apokryphischen Züge des Judas verwischt und verallgemeinert, sehr natürlich erscheint, und stimme auch Weiß durchaus bei, wenn derselbe gegen Schotts (und Hofmanns) Versuch, auch hier die Priorität des Petrus-Briefes zu retten, bemerkt: »Die Aushilfe, die hier Schott mit der Beziehung der petrinischen Stelle auf Sach. 3, 3 schafft, ist bei den starken Wortanklängen der petrinischen Stelle an die des Judas-Briefes ganz unhaltbar.« Erst nachdem mir auf 2 Petr. 2, 11 vom Henoch-Buche her ein unerwartetes Licht gefallen war, wurde die früher von mir als ganz selbstverständlich betrachtete Annahme der Priorität des Judas-Briefes schwankend. Bezieht sich 2 Petr. 2, 11 auf den Vorgang aus dem Henoch-Buche, auf den ich S. 170 ff. hingewiesen habe, so findet sich bei Petrus nicht eine durch Apokryphenscheu veranlafste Verallgemeinerung von Jud. 9, sondern nur der Hinweis auf ein anderes, als das von Judas berührte Ereignis. Um herauszustellen, welchem von beiden die im Ausdrucke so verwandte Stelle ursprünglich sei, ist zu erwägen, 1) welcher von beiden Schriftstellern am leichtesten durch den anderen zur Wahl seines Beispielen veranlafst werden konnte; 2) bei welchem von beiden die betreffende Stelle am innigsten mit dem ganzen Gedankenzusammenhange verbunden ist; 3) wo der Einzelausdruck durch den ausgeführten Gedanken bedingt erscheint und wo er auf einen anderen Gedankenzusammenhang hinweist.

Was sollte den Petrus veranlafst haben, den deutlichen Hinweis auf des Michael Kampf mit Satan mit einer flüchtigen und deshalb ziemlich dunklen Beziehung auf das angeführte Ereignis aus Henoch zu vertauschen? Es wird unten noch bemerkt werden, daß allerdings das petrinische Beispiel signifikanter ist als das bei Judas. Aber hätte die Empfindung von der Unzulänglichkeit der Ausführung bei Judas den Petrus zur Wahl einer anderen Geschichte getrieben, so würde er sich nicht mit einer flüchtigen Andeutung begnügt, sondern deutlich die Eigentümlichkeit des Verhaltens der Erzengel hervorgehoben haben. Da das nicht der Fall ist, so wird man aus der Geschichte der Erklärung von

2 Petr. 2, 11 gewiß mit gutem Grunde den Schluß ziehen dürfen, daß ein Mißverständnis der ungemein dunklen petrinischen Stelle dem Judas die Erinnerung an das von ihm berührte Ereignis wachgerufen hat. Er konnte, so gut man das bis heute thut, in den petrinischen Worten eine allgemeine Erinnerung an Ereignisse der Art sehen, wie er eines V. 9 in unmißverständlicher Deutlichkeit zur Darstellung bringt.

Bei welchem von beiden Schriftstellern ist der Hinweis auf das betreffende Ereignis am tiefsten und innigsten mit dem Gedankengange verflochten? Eine präzisere Verbindung als die von 2 Petr. 2, 11 mit dem vorausgehenden Gedanken scheint mir geradezu unmöglich. Als selbstvermessene Wagehälse werden die Libertiner bezeichnet, sofern sie nicht einmal erzittern bei ihrem Lästern der hohen Engelwesen, ein Thun, zu dem sie keinerlei höheren Auftrag und Berechtigung haben, und das ihnen, den schwachen Menschen, den mächtigen Geistern gegenüber sehr teuer zu stehen kommen könnte. Das so charakterisierte Verhalten kommt in seiner Verwerflichkeit auf das deutlichste durch einen Vergleich mit dem Thun von jenen Erzengeln zur Erscheinung. Diese stärksten und mächtigsten unter den Engeln sind von Gott beauftragt, anderen einen beschimpfenden Urteilsspruch zu überbringen, und thun es nicht. Fürwahr, ein enormer Kontrast zu dem Verhalten jener *τολμηταὶ ἀνθράκες*! Von solch enger Verknüpfung mit dem Vorigen findet sich in Jud. 9 keine Spur. Bemerkbar ist schon die einfache Anknüpfung mit *δέ* gegenüber der mit *ὅπου* bei Petrus. Der Behauptung *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* wird einfach das Verhalten Michaels gegenübergestellt. Einen besonders schlagenden Kontrast zu dem Thun der Libertiner bildet das nicht. Von Michael wird nicht ausgesagt, daß er vor dem von ihm bekämpften Satan sich jeder Streitrede enthalten habe — im Gegenteil: *ὅτε διακρινόμενος διελέγετο* —, sondern nur, daß er seinem Gegner zugerufen habe: *ἐπιτιμήσαι σοι κύριος*. Daß es nicht auf Einbildung beruht, wenn ich zu diesem Beispiele bemerke, es sei gar nicht besonders geeignet, die Verwerflichkeit des *δόξας βλασφημοῦσιν* ans Licht zu stellen, zeigen die bei der Erklärung

von Jud. 9 angeführten Beispiele aus griechischen Exegeten, welche dieser Stelle einen anderen Sinn zu geben versucht haben. So wenig illustriert das Verhalten Michaels die Verkehrtheit der Libertiner, daß es nicht zu viel gesagt ist, wenn ich meine, es sei schwer denkbar, wie Judas von selbst auf solches Beispiel gekommen sein möchte. So ergibt sich auch von hier aus die Wahrscheinlichkeit, daß sich Jud. 9 nur aus einem Mißverständnis von 2 Petr. 2, 11 erklärt.

Aber nun behauptet man, die petrinische Beschreibung der Libertiner in V. 10, an welche sich V. 11 so eng anschließt, habe einen Zug aus Jud. 9 entlehnt; das *τολμηταί* dort entspricht dem *ἐτόλμησεν* hier. Eine verkehrtere Behauptung kann nicht leicht gemacht werden. Wie sehr das *τολμηταί* in 2 Petr. 2, 10 am Platze ist, wie dasselbe dem folgenden *τρέμουσιν* und dem *ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες* in V. 11 entspricht, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Daß das *οὐκ ἐτόλμησεν* ebensogut für das Verhalten des Michael passe, dürfte zu erweisen einige Schwierigkeit haben. Der mächtige Engelfürst brauchte nicht zu erzittern, über den Satan eine *κρίσις βλασφημίας* auszusprechen, da das weder gegen Gottes Willen gewesen wäre, noch Anlaß zu einer dem Michael gefährlichen Rache Satans hätte geben können. Seine Enthaltksamkeit hätte ebensogut mit einem einfachen *οὐκ ἐπὶ-νεγκε* ausgedrückt werden können, dem *οὐ φέρουσι* 2 Petr. 2, 11 entsprechend. Mithin liegt es auf der Hand, daß der bei Judas durchaus entbehrliche Ausdruck *ἐτόλμησεν* ein Nachklang aus 2 Petr. 2, 10 ist, wo das *τολμηταί* eng in den ganzen Gedankengang verflochten ist.

Frappanter aber noch zeigt sich die Abhängigkeit des Judas von Petrus bei Vergleich der Worte *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας* mit *οὐ φέρουσιν βλάβημον κρίσιν*. Nach dem zu 2 Petr. 2, 11 und Jud. 9 über diese Wendungen Bemerkten bedarf das gar keiner weiteren Ausführung. Für den von Petrus ausgedrückten Gedanken ist die von ihm gewählte Wendung durchaus zutreffend und korrekt, während es unerklärlich bleiben würde, wie Judas statt des einfachen *βλασφημεῖν* jenen auffallend weit-

läufigen und dem Sprachgebrauch nicht entsprechenden Ausdruck wählen konnte, hätte er nicht die mißverstandene petrinische Stelle im Sinne gehabt. Ist die von mir gegebene Erklärung von 2 Petr. 2, 11 richtig, so ist eben die Stelle, welche am deutlichsten die Priorität des Judas-Briefes zu beweisen schien, der beste Beweis für die Abhängigkeit desselben von Petrus.

Dasselbe ergibt sich aus einer Betrachtung des sich anschlie- Jud. 10 und
fsenden Gedankens Jud. 10 und 2 Petr. 2, 12, obwohl man auch 2 Petr. 2, 12.
hier aufs deutlichste meint, das Gegenteil erweisen zu können. Schon oben ist die Bemerkung de Wettes zu 2 Petr. 2, 12 angeführt: »Hier ist die Parallele Jud. 10 ganz widersinnig behandelt und der schöne Gegensatz zwischen dem, was sie, ohne es zu kennen, lästern, und dem, was sie wie die unvernünftigen Tiere auf natürlichem Wege kennen und sich damit verderben, verwischt.« Aber ist es denn so ohne Schwierigkeit, einem Schriftsteller, der sich sonst als vernünftigen, nachdenkenden Mann gezeigt hat, ohne weiteres zuzumuten, daß er einen ihm vorliegenden Gedanken, der an Einfachheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, bis zur Widersinnigkeit verdunkelt und verzerrt habe? Oder ist die Annahme nicht viel natürlicher, daß Judas einen dunklen Gedanken vereinfacht und verdeutlicht habe? Weifs meint: »2, 12 wird von dem Doppelgedanken der Parallele Jud. 10, wonach sie lästern, was sie nicht verstehen, und was sie instinktmäßig zu gebrauchen verstehen, zu ihrem Verderben mißbrauchen (?), nur die eine Hälfte ausgeführt und doch jedes Moment des zweiseitigen Ausdrucks bei Judas von dem Verfasser benutzt, indem das Bild von den unvernünftigen Tieren an die Spitze gestellt ist, denen sie durch ihr Lästern dessen, was sie nicht verstehen, gleichen, und denen sie nun auch in ihrem Verderben, zu denen jene aber als unvernünftige Wesen von Natur bestimmt sind, gleichgestellt werden.« Aber selbst, wenn man diese Wiedergabe der betreffenden Gedanken billigen wollte, so müßte man gegen den Schluss von Weifs Einspruch erheben. Ist es nicht an sich ebenso möglich, daß Judas die eine verwickelte Periode in zwei Hauptsätze zerlegt, als daß Petrus die zwei Hauptsätze in eine Periode

zusammengedrängt hat? Durch derartige Erwägungen kommt man nicht vom Platze. Es ist vielmehr darauf zu achten, wie sich die betreffenden Gedanken in den ganzen Zusammenhang einreihen.

Dafs das bei Petrus in größter Präzision geschieht, ist zu 2 Petr. 2, 12 nachgewiesen. - An den Hinweis auf die durch V. 11 illustrierte Sünde der Libertiner schließt sich die Aussage über ihr Gericht. Dieses Gericht entspricht der Art ihrer Versündigung. Sie werden mit den Engelwesen, welche sie lästern, verderbt werden, und dieses Verderben, worüber Petrus in V. 4 eingehender gesprochen hat, kann verglichen werden mit dem Geschick von unvernünftigen Tieren, die zu Fang und Vernichtung bestimmt sind. So schließt sich V. 12 eng an die ganze vorhergegangene Entwicklung an und ist im Einzelausdruck durch die Erörterungen bis zu V. 4 zurück bestimmt. Ganz anders bei Judas. Sehr lose knüpft sich der Gedanke: *οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν*, an das Vorhergehende an; der Hinweis auf die Lästerung der *δόξαι* verallgemeinert sich zu der Behauptung, dafs die Betreffenden alles, was sie kennen, lästern. Es unterliegt doch wohl keinem Zweifel, dafs sich der entsprechende Ausdruck bei Petrus, der sich auf die Lästerung von Engeln bezieht, viel enger mit dem Vorigen verknüpft. Noch auffallender aber ist es, wie sich der zweite Satz in Jud. 10 an den ersten anschließt. Unwillkürlich hat Weifs in der eben angeführten Auseinandersetzung den Inhalt desselben so wiedergegeben: »was sie instinktmäfsig zu gebrauchen verstehen, mißbrauchen sie zu ihrem Verderben.« In der That, das wäre der korrekte Gegensatz zu der Bemerkung: *ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν*; aber das steht nur nicht da, sondern: »was sie von Natur wie die unvernünftigen Tiere verstehen, darinnen werden sie verderbt.« Schon S. 351 f. ist konstatiert, dafs der zweite Satz in Jud. 10 keinen regelrechten Gegensatz zu dem ersten bildet, und die Behauptung Hofmanns abgewiesen, dieser Inkorrektheit bedürfe Judas, um einen Weg zu dem Wehe- ruf in V. 11 zu gewinnen. Nein, aus des Judas Zusammenhange läfst sich kein Grund für diese Erscheinung entdecken. Dagegen ist alles deutlich, sobald man annimmt, Judas habe Petrus vor

sich gehabt. Bei diesem ist ja das *καταφθαρῆσονται* der Hauptgedanke, der zu der Bemerkung über das *βλασφημεῖν* der Libertiner deshalb nicht in einem inkorrekten Verhältnisse steht, weil dieses nur als Näherbestimmung des Subjektes auftritt.

Deutlicher noch fast als bei Betrachtung des ganzen Gedankens in seiner Verbindung mit dem Vorhergehenden tritt die Abhängigkeit des Judas-Briefes bei Beobachtung des Einzelausdruckes zu Tage. Es ist bereits bemerkt, daß die Beziehung des *βλασφημεῖν* auf die Engel bei Petrus dem Gedankenzusammenhange besser entspricht als die allgemeine Fassung. Aber könnte man deshalb nicht meinen, Petrus habe den Zusammenhang strammer zu gestalten versucht als Judas? Oder läßt sich ein Grund entdecken, weshalb bei Judas der verallgemeinerte Ausdruck sich findet? Letztere Frage ist so entschieden zu bejahen, als auf die erstere eine irgendwie sichere Antwort nicht zu geben ist, da ja bei Judas durchaus keine Zusammenhangslosigkeit vorhanden ist. Das *ἐν οἷς* konnte ebenso gut neutral gefaßt werden, wie maskulinisch; ja, man könnte sagen: da die Engel zuvor die Bezeichnung *δόξαι* erhalten haben, so lag es dem später schreibenden Schriftsteller ziemlich nahe, in *ἐν οἷς* keinen Hinweis auf die *δόξαι* zu finden, sondern eine allgemeinere Wendung, wie sie bei Judas mit *ὅσα* wiedergegeben wird. Umgekehrt ist ein Mißverständnis des *ὅσα* nicht möglich.

Ferner ist der Vergleich der Libertiner mit *ἄλογα ζῶα* bei Judas mindestens durch den Zusammenhang völlig unvorbereitet und neben *φυσικῶς* ziemlich überflüssig. Es ist ein Ausdruck, der entfernt werden könnte, ohne daß dadurch des Judas Darstellung irgendwie verdunkelt würde. Ganz anders bei Petrus; dort dient die Wendung *ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν* zur Charakterisierung des besonderen Gerichtes, das die Libertiner treffen wird. Und wenn das Geschick, das sie zugleich mit den von ihnen verlästerten Engeln treffen wird, verglichen wird mit dem von wilden Tieren, die man fängt, um sie zu vernichten, so entspricht das dem, daß 2, 4 die Engelstrafe, anders als bei Judas, so beschrieben wird, daß sie besteht in

Hineingeworfen werden in finstere *σειροί* — ein Ausdruck, der ganz besonders von Wolfsgruben gebraucht wird. — Aus allem dem folgt nach den oben festgestellten Grundsätzen, daß die Darstellung bei Judas von der bei Petrus abhängig ist.

Wenn an den Doppelsatz Jud. 10 sich ein Weheruf mit dem Hinweis auf Kain, Bileam und Korah anschließt, so ist man wieder eifertig zu behaupten, Petrus, bei dem sich, allerdings in einem anderen Zusammenhange 2, 15 f. nur ein Hinweis auf Bileam findet, zeige sich hier wieder als der Nachahmende, der Kain und Korah ausgelassen habe. So heist es bei Huther: »Was die Abweichung betrifft, daß Judas Kain, Bileam und Korah, Petrus aber nur Bileam nennt, so ist es natürlicher anzunehmen, daß Petrus, die beiden anderen unberücksichtigt lassend, nur Bileam nennt, weil dieser ihm wegen der von ihm hervorgehobenen *πλεονεξία* der Libertiner, auf die auch das *μισδοῦ* bei Judas hindeutet, als ein besonders passendes Vorbild derselben erschien, während bei den beiden anderen kein solcher charakteristischer Zug hervortritt, als anzunehmen, daß Judas dem bei Petrus vorgefundenen Bileam die beiden anderen hinzugefügt habe.« — Was ist das für eine äußerliche Art, die Sache zu betrachten, als ob die Beispiele außer jedem Zusammenhange mit einem größeren Gedankengange ständen! Das Beispiel von Kain, dem Skeptiker und sinnlichen Menschen, schließt sich eng an die allgemeine Ausführung in V. 10 an. Durch dieselbe ist der Hinweis auf dieses Beispiel völlig motiviert. Der Gedanke in V. 10 hat sich aber herausgestellt als eine durch Mißverständnis von 2 Petr. 2, 12 entstandene Verallgemeinerung dessen, was bei Petrus in engem Bezug auf die Lästerung der Engel von seiten der Libertiner gesagt war. Bei Petrus wäre der Hinweis auf Kain ganz unveranlaßt gewesen, ganz abgesehen noch davon, daß es unnatürlich gewesen wäre, hätte Petrus nach dem Hinweis auf das Gericht über die in V. 10 und 11 charakterisierte Sünde der Libertiner wieder in eine neue Charakteristik dieser Sünde einbiegen wollen. Beruht aber der Hinweis auf Kain bei Judas auf einem Gedanken, dessen Abhängigkeit von Petrus erwiesen ist, so bedarf es keines

Beweises mehr, daß jener Hinweis dieses Urteil nicht umstoßen kann.

Was nun das Beispiel von Bileam betrifft, so berührt es geradezu komisch, wenn alles Ernstes versichert wird, durch das *μισθοῦ* bei Judas habe Petrus sich bestimmen lassen, den Hinweis auf Bileam in seine Ausführung aufzunehmen, welche sich mit der *πλεονεξία* der Libertiner beschäftigt. Hier wie an so vielen anderen Stellen läßt man in der festen Überzeugung von der doch erst zu beweisenden Priorität des Judas-Briefes die Frage gar nicht aufkommen, was denn den Judas zur Anführung des Beispiels von Bileam veranlaßt haben könnte. Die Anführung von Kain ist durch V. 10 motiviert, die von Korah wird durch den Gedankengang von V. 12 an erläutert. Von einer *πλεονεξία* der Libertiner ist dagegen im Vorhergehenden gar nicht die Rede und weit hinten im Briefe V. 16 findet sich nur die flüchtige Bemerkung *ὠφελείας χάριν*. Noch bedenklicher wird es, wenn man die Frage beantwortet, was unter der *πλάνη* Bileams zu verstehen sei. Weder von einem Widerstreben gegen Gottes Willen, wie Huther u. a. den Sinn von *πλάνη* fassen, noch von teuflischem Verhalten gegen die Gemeinde Gottes, wie Hofmann erklärt, ist im Vorigen die Rede. Aber auch gegen die S. 354 f. vorgetragene Ansicht, die *πλάνη* Bileams sei seine Verführung zur Unzucht, hat man nicht ohne Grund den Kontext geltend gemacht. Freilich stimmen die Züge in Jud. 4. 8. 10 zusammen zu dem Bilde eines üppigen und unzüchtigen Treibens. Aber von einer Verführung zu solchem Treiben, wozu übrigens das *μισθοῦ* so gut paßt, ist nirgends die Rede; nur als eine flüchtige Anspielung darauf kann man die Worte V. 23: *οὕς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα*, betrachten. Und trotzdem kommt den Kritikern nicht der Gedanke, daß diese Worte in ihrer rätselhaften Kürze und ihrem völlig unvermittelten Eintreten auf einen anderen Gedankengang hinweisen möchten?

So unvermittelt der Hinweis auf Bileam bei Judas eintritt, so wohl vorbereitet bei Petrus. Nachdem in V. 13 und 14 das üppige,

unzüchtige Leben der auf ungerechten Gewinn bedachten Libertiner geschildert und bemerkt ist, daß sie unbefestigte Seelen durch Verführung zur Unzucht (wie aus dem Zusammenhange und überdies aus V. 18 deutlich wird) zu ködern suchen, werden sie verglichen mit Bileam, dem der Sinn nach demselben *μισθὸς ἀδικίας* stand, dem die Libertiner nach V. 13 nachgehen. Und dem gegenüber behauptet man, das *μισθοῦ* in Jud. 11 habe den Petrus veranlaßt, das Beispiel von Bileam aufzunehmen? In der That, es ist kaum begreiflich, wie solche Behauptungen ausgesprochen und beständig nachgesprochen und nachgedruckt werden können!

Oder kann es uns in unserm Urtheil irre machen, wenn Huther behauptet: »Die Priorität des Judas-Briefes giebt sich auch darin zu erkennen, daß das auffallende *μισθοῦ* im Petrus-Briefe durch das verdeutlichende *ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν* erklärt ist?« Das beachtet Huther nicht, daß diesem Satze bei Petrus schon in V. 13 die Wendung vorausgegangen ist: *κοιμούμενοι μισθὸν ἀδικίας*, und daß der Wendung Jud. 4: *οἱ πάλοι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα*, bei Petrus der dem *μισθοῦ* in seiner Kürze vergleichbare Ausdruck *τὸ κρίμα ἔκπαλοι* entspricht, noch endlich daß der kurze Ausdruck in Jud. 11 durch den Parallelismus der drei an *οὐαὶ αὐτοῖς* sich anschließenden Sätze bedingt war. — Ebenso wenig hat es zu bedeuten, wenn Weifs meint: »2 Petr. 2, 15 ist aus den drei Vorbildern Jud. 11 nur das mittelste beibehalten, und doch klingt der Ausdruck des ersten (*τῇ ὁδοῦ τοῦ Κάιν ἐπορεύθησαν*) in dem *ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδοῦ τοῦ Βαλαάμ* noch deutlich nach.« Ja, so wird es sich verhalten, wenn die Priorität des Judas-Briefes erwiesen ist. Wenn dagegen das Umgekehrte der Fall ist, so hat sich die dem Judas bekannte Ausdrucksweise des Petrus unwillkürlich auch den Ausführungen beigemischt, für die Petrus keine parallelen Gedanken bietet.

Was endlich das Beispiel von Korah betrifft, so meint Hofmann, Petrus würde dasselbe, hätte er den Judas-Brief vor sich gehabt, sicher aufgenommen haben, da er ja solche schildern

wollte, welche in der Gemeinde »Sondergenossenschaften« aufbringen. Diese Behauptung beruht auf Hofmanns falscher Deutung von *αἱρέσεις ἀπωλείας* 2, 1. Im Gegenteil, die Schilderung der Libertiner als Sektierer paßte in den Zusammenhang des Petrus gar nicht hinein, da er von solchen Leuten redet, die noch nicht in die betreffende Gemeinde eingedrungen sind. Aber so wenig Petrus diese Schilderung aus Judas herübernehmen konnte, so wenig Judas aus Petrus, der sie gar nicht hat. Vielmehr beginnt hier, wie schon S. 389 ff. wahrscheinlich zu machen gesucht ist, die bestimmtere Anlehnung des Judas an Paulus, die bisher nur in einzelnen Ausdrücken bemerkbar war.

Mit dem Hinweis auf Korah beginnt bei Judas ein Abschnitt, Jud. 12--16
der im ganzen keine Parallele bei Petrus hat; dagegen finden sich und die
im einzelnen so viele Berührungen, daß die Untersuchung über Parallelen
das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den beiden Briefen noch bei Petrus.
nicht für abgeschlossen betrachtet werden darf.

Die erste auffallende Berührung findet sich bei den Worten Jud. 12: *οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες*. Denselben entspricht 2 Petr. 2, 13: *σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις* (ursprünglich wohl *ἀγάπαις*)¹⁾ *αὐτῶν*. Dazu bemerkt Huther: »Trotz der verschiedenen Ausdrücke ist der Einfluß des einen auf den anderen unverkennbar; aber ebenso ersichtlich ist es, daß nicht Judas unter dem Einflusse des Petrus, sondern dieser unter dem Einflusse jenes geschrieben hat; denn wie hätte Judas dazu kommen sollen, die klaren Ausdrücke des Petrus mit dem seltenen *σπιλάδες*, das dazu von verschiedener Bedeutung ist, zu vertauschen, und den viel allgemeineren Begriff *ἀπάταις* in den speziellen Begriff *ἀγάπαις* zu verändern.« Es möchte vielleicht genügen, gegen diese Behauptungen auf das *οἱ* bei Judas hinzuweisen, wodurch die folgenden Worte als aus einem anderen Gedankenzusammenhange stammend hingestellt werden.²⁾ Allein, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen und mögliche Einwendungen von

1) Vgl. S. 192 f.

2) Vgl. S. 358.

vornherein abzuschneiden, gehe ich auch hier auf eine nähere Untersuchung ein.

Bei der Erklärung von Jud. 12 ist nachgewiesen, daß *σπιλάδες* nicht im Sinne von »Klippen«, sondern von »Schmutzflecken« steht, also dasselbe bedeutet wie das petrinische *σπίλοι*. Mithin ist es ein ungenügender Grund gegen die Annahme der Priorität des Petrus-Briefes, daß eine Vertauschung des leicht verständlichen *σπίλοι* mit dem ungewöhnlicheren *σπιλάδες* im Sinne von »Klippen« sich nicht begreiflich machen lasse. Dagegen ist die Beantwortung der Frage bedeutsam, bei welchem von beiden Schriftstellern die Bezeichnung der Libertiner als »Schmutzflecke« motiviert sei und bei welchem nicht. Die Wendung Jud. 23: *μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα*, zeigt deutlich, in welchem Sinne die Libertiner »Schmutzflecke« genannt werden. Von unzüchtigem Wesen der Libertiner bei den Agapen findet sich aber bei Judas nicht das geringste; ja, der ganze Zusammenhang V. 11^b—16 weist durchaus nicht auf die Unzucht der Betreffenden hin. Und wenn zu den Worten *οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν σπιλάδες* nun hinzutritt *συνευωχούμενοι ἀφόβως ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*, so sieht man, daß das Verhalten der Libertiner bei den Agapen dem Judas nach der Seite in Betracht kommt, nach welcher sie dem Korah gleichen. Kurz, eine genügende Motivierung des Ausdrucks *σπιλάδες* durch den Zusammenhang bei Judas ist nicht vorhanden, würde aber auch nichts zu sagen haben, falls das *οἱ* diesen Begriff als einen den Lesern bekannten Titel der Libertiner einführen will. Da letzteres nicht die herrschende Annahme ist, so mag ein Blick auf den Zusammenhang bei Petrus zeigen, daß auch ohne das *οἱ* an dieser Stelle die Abhängigkeit des Judas offenbar sein würde. Die Worte *σπίλοι καὶ μῶμοι* 2 Petr. 2, 13 gelten denen, von welchen ausgesagt wird: *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος*, und deren *δελεάζειν ψυχὰς ἀστηρίκτους* in 2, 18 näher ausgeführt wird: *δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας*, wie andererseits 2, 22 das Los der von ihnen Verführten mit dem Sprichwort beschrieben wird: *ὥς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου*. Das wird

genügen, um zu erkennen, daß der bildliche Ausdruck »Schmutzflecken« bei Petrus ebenso gut durch den ganzen Zusammenhang motiviert ist, als derselbe bei Judas völlig unvermittelt auftritt und isoliert stehen bleibt.

Was nun aber die Agapen selbst betrifft, so sind alle Erwägungen über den Unterschied von ἀγάπαις und ἀπάταις beseitigt, falls oben mit Recht geurteilt ist, daß ἀπάταις ein erst später in den petrinischen Text hineingekommener Schreibfehler sei. Weist man diese Annahme zurück — vielleicht in der Meinung, es könnte damit eine wichtige Stütze der Priorität des Judas-Briefes fallen —, so wird man zu fragen haben, wer von beiden Schriftstellern am leichtesten den betreffenden Begriff verlesen mochte. Da aber an ein rein mechanisches Verlesen wohl bei einem Abschreiber, nicht aber bei einem freien Nachahmer zu denken ist, und da es überdies bei mechanischem Verlesen ebenso denkbar ist, daß ἀπάταις aus ἀγάπαις wurde als das Umgekehrte, so ist genauer so zu fragen, ob der Zusammenhang bei Judas es näher legte, an Betrügereien statt an Agapen zu denken, als der petrinische, Betrügereien mit Liebesmahlen zu verwechseln. Die Entscheidung ist nicht schwer. Gerade der Zug, welcher den Petrus hätte verleiten können, etwas von »Betrügereien« zu lesen, nämlich die Habsucht der Libertiner, fehlt in Jud. 12 ff. ganz, während er in der Parallele bei Petrus verschiedentlich auftritt. So ist es unerklärlich, wie er dazu gekommen sein sollte, die deutlichen Worte οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν σπιλάδες mißzuverstehen. Anders im entgegengesetzten Falle. Ist ἀπάταις bei Petrus ursprüngliche Lesart, so macht es gerade der dortige Zusammenhang, der von Essen und Schwelgen handelt, begreiflich, daß ein späterer ἀγάπαις statt ἀπάταις las, zumal da es direkt mit ἐντροφῶντες verbunden wird. Und zwar wird diese Annahme nur noch leichter, wenn man annimmt, daß die als Glosse ausgeschiedenen Worte συνευωχούμενοι ὑμῶν ebenso ursprünglich seien als ἀπάταις. — So zeigt es sich, daß auch an dieser Stelle, mag man textkritisch zu derselben stehen, wie man will, die Annahme der Priorität des Judas-Briefes undurchführbar ist.

Eine zweite offenbare Berührung unseres Abschnittes mit dem 2. Petrus-Briefe hat statt bei dem ersten der vier Bilder, *νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι*. Dem entspricht 2 Petr. 2, 17: *πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὀμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαινόμεναι*. Nach den bisherigen Ausführungen kann es nicht Wunder nehmen, wenn man Wiesinger über das Verhältniß dieser beiden Parallelstellen zu einander so urteilen hört: »Der Verfasser (von 2. Petr.) verfährt in seiner uns schon bekannten Weise, indem er von dem Reichtum der Bilder Jud. 12 f. nur eines beibehält; aus dem einen aber macht er verdeutlichend zwei Bilder und verfährt in der Wahl der Ausdrücke verstärkend. Das umgekehrte Verfahren, dem nach Judas das Doppelbild in *νεφέλαι ἄνυδροι* zusammengezogen hätte, ist an sich nicht wohl denkbar und entspricht dem sonstigen Verhältnisse beider Briefe nicht.« Nicht ein Gesichtspunkt ist hier berührt, unter dem es zu einer Entscheidung des fraglichen Problems kommen könnte. Zunächst ist doch wohl zu untersuchen, bei welchem von beiden Schriftstellern die parallelen Ausdrücke durch den Gedankenzusammenhang motiviert sind und bei welchem weniger oder gar nicht. Bei Petrus ist der Gedankenzusammenhang völlig lückenlos. Von dem Hinweis auf den infolge seiner *πλεονεξία* von einem unvernünftigen Tiere getadelten Propheten geht der Verfasser über zu den Reden, mit denen die Libertiner ihre Verführungen plausibel machen wollen. Den hohen Worten, da nichts hinter ist, entspricht ihre Bezeichnung als wasserlose Quellen und vom Sturm gejagte Wolken. Viel weniger einfach erklärt sich die Aufnahme der Bilderreihe von Judas in dessen Gedankengang. Die vielen, einander widersprechenden Versuche, das tertium comparationis zu den Libertinern und jenen Bildern festzustellen, zeigen, wie wenig deutlich der Gedankengang des Judas das Eintreten der Bilder vorbereitet hat und nachher erläutert. Aber auch wenn man durch das Citat V. 14 f. auf den Gedanken gekommen ist, daß Judas sich schon in V. 12 f. an Henoch anschließt, so ist noch nicht zu erkennen, wie Judas von dem in V. 11 und V. 12^a Gesagten, auf jenen Zusammenhang in Hen. 2—5 gekommen ist. Das von dem

Verhalten der Libertiner bei den Agapen Ausgesagte hat nicht das mindeste zu thun mit der Schilderung der Sünder im Eingang des Henoch-Buches. Aber auch durch die Erinnerung an die Revolution des Korah kann Judas schwerlich auf die Sünder gekommen sein, deren Verhalten Hen. 5, 4 so charakterisiert wird: »Ihr aber habt nicht ausgeharrt und das Gesetz des Herrn nicht erfüllt, sondern übertreten und mit hochmütigen lästernden Worten aus eurem unreinen Munde seine Größe geschmäht; ihr Hartherzigen, ihr werdet keinen Frieden finden.« Der Gedanke von dem Widerstreben gegen das göttliche Gesetz, wie er in der Bilderrede bei Henoch zum Ausdruck gebracht ist, ist gegenüber den Ausführungen, welche bei Henoch den Bildern vorausgehen, viel zu allgemein, als daß Judas von selbst darauf hätte geführt sein können. Etwas außerhalb seines Gedankenganges Liegendes muß ihn auf Henoch gebracht haben. Und wenn Judas erst die Worte in V. 14 direkt als Citat aus Henoch anführt, so folgt daraus, daß sich mit der vorhergehenden, an Henoch anklingenden Ausführung auch solches gemischt haben wird, was nicht aus Henoch stammt, vielleicht eben das, was Judas auf den Eingang des Henoch-Buches hingewiesen hat.

Tritt man nun mit diesen Erwägungen an die Petrusparallele, so klärt sich alles rasch auf. Des Petrus Worte von den Wolken, welche vom Sturmwinde vorbeigetrieben werden, als Bild der Menschen, die hohe Worte, da nichts hinter ist, reden, waren wohl geeignet, den Judas an die Beschreibung der Sünder bei Henoch zu erinnern, die »hochmütige, lästernde Worte« reden und den Wolken entgegengestellt werden, die sich regenspendend über die Erde lagern. Daß in der That Judas auf diesem Wege zur Benutzung von Hen. 1—5 gekommen ist und daß nicht des Petrus Bilder ein Auszug aus des Judas Ausführung sind, läßt sich an einigen Punkten aufs deutlichste nachweisen. Die Reihenfolge der Bilder bei Judas entspricht nicht ganz der bei Henoch. Dieser stellt die Sterne an den Anfang, Judas an das Ende. Die Reihenfolge bei Henoch ist die natürliche; er beginnt mit dem Himmel — Sterne und Wolken — und kommt dann zur Erde — Bäume und Meere —. Wäre nun Judas von selbst auf die Ausführung bei

Henoch gekommen, so liefse sich nicht erklären, weshalb er die dort innegehaltene Reihenfolge verlassen habe. Ist er dagegen durch Petrus auf Henoch gekommen, so löst sich dieses Rätsel leicht. Das petrinische Bild von den Wolken erinnerte ihn an Henoch, und so begann er mit diesem Bilde seine Reihe, um schliesslich noch Henochs Anfangsbild nachzuholen. Dafs er das petrinische Bild von den Quellen nicht aufgenommen, erklärt sich leicht daraus, dafs dasselbe bei Henoch, der nur bei 5, 3 von Meeren und Flüssen redet, keine Parallele hat; die Herübernahme aber des *ἄνδρῶν* in sein Bild war um so naheliegender, je mehr das Henochbild von den Wolken dazu aufforderte.¹⁾ — Noch ein anderer Zug zeigt aufs deutlichste, dafs Judas durch Petrus auf seine an Henoch sich anlehrende Bilderreihe gekommen ist. An dieselbe schliesst sich der Satz: *οἷς ὁ ζῳος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται*, mit dem der Schlufs von 2 Petr. 2, 17 wörtlich übereinstimmt, mit dem einzigen Unterschiede, dafs dort *εἰς αἰῶνα* fehlt. Man hat behauptet, diese Worte seien ganz gedankenlos von Petrus aus Judas herübergewonnen, da sie zu den Bildern von den Quellen und Wolken nicht passen. Es ist nun nachgewiesen, dafs sie ebenso wenig zu dem Bilde von den Sternen passen, dafs sie aber auch bei Petrus und Judas sich nicht auf die Bilder beziehen, sondern auf die Sünder, welchen jene Bilder gelten. Wäre nun Judas nicht durch Petrus auf die Ausführung bei Henoch gekommen, so dürfte man erwarten, dafs sich jene Bemerkung des Judas über das Gericht, das den Sündern bevorsteht, mit den Gerichtsworten bei Henoch decke oder doch deutlich berühre. Beides ist nicht der Fall. Von dem Gerichte über die Sünder heisst es Hen. 5, 5: »Darum werdet ihr eure Tage verfluchen, und die Jahre eures Lebens gehen unter; gross wird sein die ewige Verdammnis und ihr werdet keine Gnade finden.« Durch diese Worte kann Judas nicht auf den betreffenden Satz gekommen sein; auch nicht durch Hen. 5, 7: »Den Auserwählten aber wird

1) Vgl. Hen. 2, 3: »Sehet den Sommer an und den Winter, wie dann die ganze Erde voll Wasser ist und Wolken und Tau und Regen sich über ihr lagern.«

Licht und Freude und Friede werden, und sie werden das Land ererben«, woraus man schliessen könnte, der Strafstand der Gottlosen solle als Finsternis gedacht sein. Andererseits ist nun aber nachgewiesen, daß die fragliche Wendung bei Petrus aufs genaueste mit dem Zusammenhange stimmt. Sie ist eine Anspielung auf das Strafgericht über die falschen Propheten Micha 3, 6 und, da Petrus dort von den Libertinern als Nachfolgern Bileams redet, völlig motiviert. Darauf zielen nun aber die Bilder bei Judas nicht; mithin ist jene Form der Gerichtsweissagung bei ihm nicht motiviert, zumal in dem ganz an Henoch sich anlehnenden Gedankengang. Aber das ist möglich, daß Judas das bei Petrus fehlende εἰς αἰῶνα hinzugefügt hat in Erinnerung an Hen. 5, 5: »groß wird sein die ewige Verdammnis.«¹⁾

So zeigt es sich auch hier, daß Judas von Petrus abhängig ist, und daß es nur auf äußerlichster Betrachtung der Texte beruht, wenn man behauptet, Petrus habe aus dem Reichtum der Bilder bei Judas nur eins ausgewählt, dieses dann aber — vermutlich weil er hinterdrein einsah, er sei zu bescheiden gewesen! — in zwei zerlegt. Die anderen Bilder des Judas passen schlechterdings nicht in den Zusammenhang des Petrus hinein, wie umgekehrt das von Judas aufgenommene Bild nicht im speziellen Sinne des Petrus, sondern mehr im Sinne des Henoch steht. Sind aber diese Behauptungen richtig, so ist es verkehrt, was Huther zu dem aus 2 Petr. 2, 18 stammenden Begriffe ὑπέρογνα bemerkt, der sich Jud. 16 in einen Zusammenhang mischt, in dem auch Hen. 5, 4 nachklingt: »Judas gebraucht ihn ohne jede nähere Bestimmung, Petrus aber in Bezug auf das ἐλευθερίαν ἐπαγγέλλασθαι; auch dies spricht für die Priorität des Judas-Briefes, denn es ist nicht denkbar, daß Judas bei der Aufnahme dieses Begriffes

1) Nach obigen Ausführungen bedarf es keiner besonderen Beurteilung mehr, wenn Wiesinger meint: »Etwas Unvermitteltes behält diese Relativbestimmung (in 2 Petr. 2, 17) im Vergleich mit Jud. 13 und beweist, daß dem Verfasser der Brief Judä vorlag, wo dieser Gedanke nicht nur in bestimmtem Zusammenhang mit V. 6 steht, sondern auch durch das vorangehende Bild der ἀστέρες πλανῆται passend vorbereitet ist.«

die nähere Bestimmung, wie sie der Petrus-Brief darbot, sollte unberücksichtigt gelassen haben, wogegen Petrus ihn als einen für seinen Zweck sehr geeigneten Ausdruck wohl aus dem Judas-Briefe aufnehmen konnte.« Diese Bemerkung widerspricht dem oben aufgestellten Grundsatz, daß Allgemeinheit oder Spezialität des Ausdrucks zur Entscheidung über die Art der Verwandtschaft, die zwischen zwei Schriften besteht, untauglich ist. Überdies ist oben gezeigt, daß der spezielle Ausdruck des Petrus den Judas erinnert hat an die allgemeineren Gedanken im Henoch-Buche. War also dort die Allgemeinheit des ausgesprochenen Gedankens eine Eigenschaft des abhängigen Schriftstellers, so wird das auch an dieser Stelle der Fall sein, wo sich ebenfalls 2. Petrus und Henoch berühren.¹⁾

Nach diesen Untersuchungen ist es über jeden Zweifel erhaben, daß das Henoch-Citat Jud. 14 f. von Petrus nicht aus Apokryphenscheu weggelassen, sondern von Judas, der durch 2 Petr. 2, 17 f. an den Eingang des Henoch-Buches sich hat erinnern lassen, als Abschluß der Bilderreihe hinzugefügt ist.

Die Schlus-
doxologie
bei Judas
u. die petri-
nischen
Parallelen.

Da das Verhältnis von Jud. 17 f. zum 2. Petrus-Briefe bereits S. 386 ff. erörtert ist, so bleibt noch eine Stelle übrig, an der sich beide Briefe berühren, nämlich die Schlusdoxologie Jud. 24. Daß hier beide Briefe zusammentreffen, ist allerdings nur selten bemerkt worden. Aber trotzdem scheint es mir ganz unmöglich, anzunehmen, daß in den beiden inhaltlich sich berührenden Gedanken 2 Petr. 3, 14 und Jud. 24 zufällig auch ein solcher Wortzusammenklang sich findet, wie er dort sich thatsächlich vorhanden zeigt bei Vergleich von ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι 2 Petr. 3, 14 mit μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα Jud. 23 und ἀμώμους V. 24. Auffallend ist mir aber in der Doxologie des Judas, daß sich dort, von dem paulinisierten Verse 25 ganz abgesehen, manches findet, wozu in den Schlusworten des Petrus-Briefes keine Parallele da ist. Vor allem unterscheidet sich Jud. 24 von dem Gedanken in 2 Petr. 3, 14 dadurch,

1) Vgl. auch Wiesingers Bemerkungen S. 129 f.

dafs, während Judas von dem zu erstrebenden Ziele als von einem jubelreichen Ereignisse redet — *στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει* —, Petrus nur dessen gedenkt, dafs die Leser dereinst als im Zustande sittlicher Vollkommenheit möchten erfunden werden — *ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεσθῆναι ἐν εἰρήνῃ*. Dazu kommt, dafs bei Judas neben die Wendungen, welche den Endzustand der Leser als einen fleckenlosen bezeichnen, mit *ἀπταίστους* eine solche tritt, welche zurückweist auf das Bild einer Wanderung, auf der jemand zu Falle kommen kann.

Diese beiden letzten Beobachtungen werden es wohl sicher stellen, dafs mit der Doxologie des Judas nicht blofs die Wendung 2 Petr. 3, 14 verwandt ist, sondern auch 1, 10 f.: *ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσῃτε ποτε. οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Hier wird das Ende als ein jubelvolles beschrieben und zugleich findet sich nicht blofs das Bild von einem Wege, sondern geradezu das Verb *πταίνειν*.

Es fragt sich nun: Sind die beiden genannten petrinischen Stellen von des Judas Schlufsdoxologie abhängig oder umgekehrt? Das einfache Gefühl wird hier den sicheren Schlufs thun, dem Judas sei der Ausdruck der beiden dasselbe Ereignis berührenden petrinischen Stellen ineinander geflossen. Das Umgekehrte, dafs nämlich Petrus die Ausdrücke an den beiden Stellen aus der einen bei Judas geholt habe, halte ich aus dem einfachen Grunde für unmöglich, weil bei Petrus allein die Wahl der einzelnen Ausdrücke durch den Zusammenhang genügend motiviert wird. Man kann allerdings sagen, das *ἀμώμους* in Jud. 24 werde durch V. 23 vorbereitet, so dafs hier Judas nicht hinter Petrus zurückstände, wo die Worte *ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι* durch V. 13: *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*, ihre Vorbereitung finden. Aber wie kommt es, dafs das einheitliche Bild durch den Begriff *ἀπταίστους* gestört wird? Auf diese Frage giebt es keine Antwort, da von dem Bilde eines Weges in dem ganzen Zusammenhange bei Judas sich nichts findet. Anders dagegen 2 Petr. 1, 10 f., wo das Ende beschrieben wird als Einzug in das ewige Königreich Christi von

seiten solcher, die auf dem Wege dorthin nicht zu Falle gekommen sind. Ferner erklärt sich die Charakterisierung des Endes als eines jubelvollen Ereignisses bei Judas nicht durch den Zusammenhang, der es viel näher gelegt hätte, das Ende so vorzustellen wie in 2 Petr. 3, 14. Dagegen hat die Vorstellung von dem festlichen Einzuge in Christi Königreich in 2 Petr. 1, 11 ihren Grund darin, daß zuvor V. 4 von dem Ende, das die Leser durch heiligen Wandel zu erreichen suchen sollen, als von einem solchen geredet ist, in Bezug auf welches die Leser die größten und Aposteln werthen Verheißungen empfangen haben.

Also zeigt sich auch hier beim Schlusse, daß nicht die Darstellung des Judas-Briefes die Kriterien der Priorität aufweist, sondern die des Petrus, so daß durch die Untersuchung des Verhältnisses der beiden Briefe hinsichtlich ihrer Gedankengänge das bisher gewonnene Resultat auf das entschiedenste bestätigt wird.

4.

Der Wortschatz der beiden Briefe.

Damit dieses Resultat nun aber nach jeder Seite gesichert sei, ist auch der Wortschatz unserer beiden Briefe daraufhin zu untersuchen, bei welchem von beiden derselbe Spuren der Abhängigkeit von dem des anderen zeige. Zum Teil ist das ja schon in der vorigen Untersuchung geschehen, sofern nicht bloß von den Gedanken, sondern zum Teil auch von den einzelnen Worten nachgewiesen werden konnte, Judas sei durch Petrus auf dieselben gekommen. Aber diese Untersuchung ist weiter auszudehnen auf den Gesamtwortschatz, den beide Briefe miteinander gemein haben, damit nicht die Meinung entstehe, als wollte man an irgend einem Punkte die Gründe, welche man gegen die Priorität des Petrus vorgebracht hat, umgehen, anstatt dieselben zu widerlegen.

Die Hypothese von Weiß.

B. Weiß hat in der schon vielfach angezogenen wertvollen Abhandlung »Zur petrinischen Frage II. Der zweite petrinische Brief«¹⁾ den Wortschatz beider Briefe einer genaueren Untersuchung unterworfen. Das Resultat derselben faßt er in folgendes Urteil zusammen.

1) Studien und Kritiken, 1866, II, 255 ff.

men: »Es giebt noch einen entscheidenden Beweis für die Priorität des Judas-Briefes, der dieselbe über alles Schwanken des kritischen Urteils hinaushebt, weil er sie gleichsam ad oculos demonstriert. Im 2. Petrus-Briefe kehren so oft gleiche oder verwandte Ausdrücke wieder, daß, wenn der Judas-Brief alle verwandten Stellen aus ihm entlehnt hätte, es gar nicht fehlen könnte, daß in den übereinstimmenden Ausdrücken häufig auch solche vorkämen, die sich noch anderweitig in 2. Petr. fänden. Nun zeigt sich aber, daß überall, wo der Ausdruck in dem parallelen Abschnitte irgend auffällig mit dem Judas-Brief zusammentrifft, er sich anderweitig in 2. Petr. nicht findet; wo er aber von dem Ausdrucke des Judas-Briefes abweicht, da finden sich sofort auffallende Übereinstimmungen mit der sonstigen Ausdrucksweise unseres oder des 1. Petrus-Briefes. Damit ist aber aufs klarste konstatiert, daß der Verfasser des 2. Petrus-Briefes in den mit dem Judas-Briefe übereinstimmenden Parteen ein fremdes Element des Ausdruckes aufgenommen hat.«

Diese Sätze bedürfen noch sehr der näheren Bestimmung und Ergänzung. Zunächst ist zu konstatieren, daß der nach Weifs vollgültig gelieferte Beweis das doch nur dann sein könnte, wenn der Nachweis geführt wäre, daß die beiden Briefen gemeinsamen Wendungen, welche bei Petrus nicht wiederkehren, bei Judas sich wiederholen. Dann wäre es offenbar, daß Petrus ein fremdes Element in seine Ausführungen aufgenommen habe. Dieser Nachweis kann aber nicht erbracht werden, da der Judas-Brief fast nur aus Parallelen zu 2. Petr. besteht. So kann schon aus diesem Grunde von einem ad oculos demonstrieren bezüglich der Priorität des Judas nicht die Rede sein.

Aber das ist noch das wenigste, was ich gegen Weifs zu bemerken habe. Seine oben angeführten Worte erwecken die Vorstellung, als ob von den dem Petrus und Judas gemeinsamen Ausdrücken keiner bei ersterem sich wiederhole. Weifs wehrt allerdings zum Schlusse seiner Abhandlung selbst noch jenem Mißverständnisse, meint aber doch, jene Ausnahmen von seiner Regel seien »viel zu gering an Zahl und in sich zu unbedeutend, um gegen jenen schlagenden Beweis aus dem Wortvorrat etwas zu beweisen.«

Das kann möglich sein. Aber in einer solchen Untersuchung verlangt man, damit dieselbe zu sicheren Resultaten komme, genaue Angaben. Mithin ist neben ein genaues Verzeichnis solcher beiden Schriftstellern gemeinsamer Wörter, die sich bei Petrus nicht wiederholen, ein solches zu stellen, wo die betreffenden Wörter bei Petrus wiederkehren. Dann wird man erst sehen, ob die Zahl der bei Petrus sich nicht wiederholenden Wörter wirklich eine so grofse ist, dafs man darauf hin zu dem Urteile kommen kann, Petrus habe aus Judas ein fremdes Element des Ausdruckes genommen. Aber auch das genügt noch nicht. Man mufs für jenes auf das Verhältnis der bei Petrus wiederkehrenden zu den nicht wiederkehrenden Wörtern sich gründende Urteil einen objektiven Mafsstab haben. Einen solchen gewinnt man dadurch, dafs man die dem Petrus allein angehörigen Wörter daraufhin untersucht, wie oft sich dieselben bei ihm wiederholen und wie oft nicht. Aus dem durch diese Untersuchung gewonnenen Zahlenverhältnisse wird man einen sicheren Schlufs thun können auf die Bedeutung der beiden Schriften gemeinsamen Wörter, die nur einmal bei Petrus vorkommen, ob nämlich die Zahl derselben so grofs sei, dafs sie die Behauptung tragen kann, hier liege offenbar ein der Redeweise des Petrus fremder, aus dem Wortschatze des Judas-Briefes herübergenommener Ausdruck vor. Es wird aber genügen, bei Aufstellung der Verzeichnisse der nur bei Petrus sich findenden Wörter sich auf den Abschnitt 2, 1—3, 3 zu beschränken, in welchem ja auch wesentlich die dem Judas parallelen Ausdrücke sich finden.

Endlich wird die vorzunehmende Untersuchung an Korrektheit gewinnen, wenn der von Weiss mit berücksichtigte 1. Petrus-Brief ganz aus dem Spiele gelassen wird. Dafs derselbe aus der gleichen Feder mit dem 2. Briefe stamme, ist seit dem Urteile der alten Kirche über die *dissonantia stili* zwischen den beiden Schriften beständig bezweifelt worden. Hier kann jenes Problem nicht gelöst werden; deshalb erfordert es die Strenge der Untersuchung, dafs von dem Wortschatze des 1. Petrus-Briefes ganz abzusehen ist, möchte auch dadurch das Resultat der Untersuchung für die Verteidiger der Priorität des 2. Petrus-Briefes noch so sehr verlieren,

An erster Stelle sind die Verzeichnisse der dem Petrus und Judas nicht gemeinsamen Wörter aufzustellen. Es versteht sich natürlich von selbst, daß nicht alle Wörter werden aufgeführt werden, sondern nur solche, denen irgend etwas Charakteristisches eigen ist.

Verzeichnis der dem Petrus eigentümlichen, mehrfach auftretenden Ausdrücke in 2 Petr. 2, 1—3, 3.

C. 2 V. 1: ἐπάγειν, vgl. 2, 5; ταχινός vgl. 1, 14. —

V. 2: ἐξακολουθεῖν 2, 15. 1, 16; ἀλήθεια 1, 12. Weifs¹⁾ nennt noch den Plural von ἀσέλγεια, der sich auch 2, 18 finde, während 2, 7 ebenso wie Jud. 4 der Singular steht. Allein der Plural 2, 18 ist falsche Lesart, wie S. 203 nachgewiesen ist; daß aber der Plural nicht etwas dem Petrus Eigentümliches ist, zeigt sich aus 2, 7, was keine Parallele zu Judas ist. Auch das von Weifs angeführte ὁδός gehört nicht hierher, da es ein dem Petrus und Judas gemeinsamer Ausdruck ist.

V. 3: πλεονεξία 2, 14; λόγος 1, 19. 3, 5. 7; οὐκ ἄργεῖ berührt sich mit οὐκ ἄργούς 1, 8. — Mit demselben Rechte, mit welchem Weifs οὐκ ἄργεῖ anführt, darf man das ebenfalls von ihm angeführte ἔκπαλαι (3, 5) streichen, da es nichts anderes ist als eine Zusammensetzung von ἐκ und πάλαι und letzteres sich, außer 1, 9, auch in der Parallele zu 2, 3 in Jud. 4 findet.

V. 4: εἰ 2, 20²⁾; φείδεσθαι 2, 5; κολλάζειν³⁾ 2, 9.

V. 5: ἀρχαῖος, vgl. ἀρχή 3, 4; ἀρχή Jud. 6 hat ganz anderen Sinn und kommt deshalb nicht in Betracht; κόσμος 1, 4. 2, 20. 3, 6; δικαιοσύνη 2, 21. 3, 13; δίκαιος 2, 7. 8, κατακλυσμός vgl. κατακλύζειν 3, 6. Mit Unrecht führt Weifs φυλάσσειν an, das sich außer in 3, 17 auch in dem Schlusse des Judas-Briefes V. 24 findet.

1) In seinem Verzeichnis der dem Petrus eigentümlichen sich wiederholenden Ausdrücke a. a. O. 262 f. Anm. a.

2) Von Weifs angeführt.

3) Vgl. die textkritische Bemerkung 135 f.

V. 6: μέλλειν 1, 12.

V. 7: ἄθεσμος 3, 17; ἀναστροφή 3, 11, desgl. 2, 18 ἀναστρέφειν; ῥύεσθαι 2, 9.

V. 8: ψυχή 2, 14. Das ψυχικός Jud. 19 kommt hier nicht in Betracht, da dort eine ganz andere Bedeutung von ψυχή zu Grunde liegt als bei Petrus.

V. 9: εὐσεβής, vgl. εὐσέβεια 1, 3. 6. 7 (3, 11); ἄδικος vgl. ἀδικία 2, 13. 15. — Weifs nennt noch ἡμέρα κρίσεως, aber damit berührt sich zu deutlich Jud. 6: εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας.

V. 10: Weifs führt hier μiasμός an mit Hinweis auf μιάσματα 2, 20, hat dabei aber übersehen, daß sich in der Parallele zu 2, 10 in Jud. 8 μιάινειν findet.

V. 11: δύναμις 1, 3. 16; ὄντες¹⁾ 1, 18. Das von Weifs angeführte παρὰ κυρίῳ, vgl. 3, 8, ist S. 166 ff. als unrichtige Lesart nachgewiesen.

V. 12: φθορά 2, 19. 1, 4.

V. 13: ἡγεῖσθαι 1, 13. 3, 9. 15. Die Worte σπῖλοι καὶ μῶμοι hätten von Weifs nicht mit aufgeführt werden dürfen, da sich in der Parallele Jud. 12 wenigstens σπιλάδες findet und da dem ἄσπιλος καὶ ἀμώμητος 3, 14 in der Parallele Jud. 23 f. die Wörter entsprechen: μισοῦντες τὸν ... ἐσπιλωμένον χιτῶνα und ἀμώμους.

V. 14: δελεάζειν 2, 18; ἀστήρικτος 3, 16, vgl. auch στηρίζειν 1, 12 und στηριγμός 3, 17; καρδία 1, 19.

V. 16: φωνή 1, 17. 18; φθέγγεσθαι 2, 18. προφήτης 3, 2 ist nicht aufzuführen, da sich das προφητεύειν Jud. 14 nahe mit προφήτης 3, 2 berührt.

V. 18: ἀποφεύγειν 1, 4. 2, 20.

V. 19: ἐπαγγέλλεσθαι; vgl. ἐπάγγελμα 1, 4. 3, 13 und ἐπαγγελία 3, 4. 9. ὑπάρχειν 1, 8. 3, 11; ἡττᾶσθαι 2, 20.

V. 20: ἐπίγνωσις 1, 2. 3, 8, vgl. ἐπιγινώσκειν 2, 21, γινῶσις 3, 18; κύριος καὶ σωτήρ 1, 11. 3, 18 (3, 2).

1) Von Weifs aufgeführt.

V. 21: ἐπιστρέφειν 2, 22; ἐντολή 3, 2.

C. 3. V. 1: ἐπιστολή 3, 16; διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει 1, 13.

V. 3: τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες 1, 20.

Das Resultat dieser Aufstellung ist, daß in dem Abschnitte 2, 1—3, 3 von den dem Petrus allein zugehörigen Wörtern und Wendungen 41 sich wiederholen; es ist nun zu untersuchen, wie viele sich nicht wiederholen.

Verzeichnis der dem Petrus eigentümlichen, nur einmal auftretenden Ausdrücke in 2 Petr. 2, 1—3, 3.

2, 1: ψευδοπροφήτης, ψευδοδιδάσκαλος, ὅστις, παρεισάγειν, ἄρεσις, ἀγοράζειν.

V. 2: πολὺς.

V. 3: πλαστός, ἐμπορεύεσθαι, νυδαίνειν.

V. 4: ἁμαρτάνειν, σειρός, ταρταροῦν.

V. 5: ὁδοός; κῆρυξ.

V. 6: τεφροῦν, καταστροφή, κατακρίνειν, τιθέναι.

V. 7: καταπονεῖν.

V. 8: βλέμμα, ἀκοή, ἐγκατοικεῖν, ἄνομος, βασανίζειν.

V. 9: πειρασμός.

V. 10: μάλιστα, καταφρονεῖν, αὐθάδης, τρέμειν.

V. 11: ὅπου, ἰσχύς, μείζων, κατ' αὐτῶν in Verbindung mit φέρειν, ganz anders im Henoch-Citate Jud. 14 f.

V. 12: γεννᾶν, ἄλωσις, ἀγνοεῖν.

V. 13: κομίζειν, ἡδονή, τροφή, ἐντροφᾶν. Dagegen ist ἀπάτη, wie S. 192 ausgeführt ist, ein Schreibfehler statt ἀγάπη.

V. 14: ὀφθαλμός, μεστός, μοιχαλὶς, ἀκατάπαυστος, ἁμαρτία, γυμνάζειν, κατάρα, τέκνον.

V. 15: καταλείπειν, εὐθύς, ἀγαπᾶν; Jud. 1 kann zu letzterem selbstverständlich nicht verglichen werden.

V. 16: ἔλεγεῖς, παρανομία, ὑποζύγιον, ἄφρωνος, κωλύειν, παραφρονία.

V. 17: πηγὴ, ὁμίχλη, λαῖλαψ, ἐλαύνειν.

V. 18: ματαιότης, ὀλίγως.

V. 19: ἔλευθερία.

V. 20: πάλιν, ἐμπλέκειν, χείρων.

V. 21: κρείττων.

V. 22: συμβαίνειν, ἀληθής, παροιμία, κύων, ἐξέραμα, ὄς, λούειν, κυλισμός, βόρβορος.

3, 1: ἦδη, εἰλικρινής, διάνοια.

V. 3: ἔρχεσθαι. — Das ἦλθε Jud. 14 kann als aus Henoch stammend nicht in Betracht kommen.

Das Resultat dieser zweiten Aufstellung ist, daß in demselben Abschnitte, in welchem 41 petrinische Ausdrücke sich wiederholen, 82, also noch einmal so viel nur einmal vorkommen. Hiermit haben wir einen objektiven Maßstab gewonnen, durch den festgestellt werden kann, wann man aus den dem Petrus und Judas gemeinsamen Wörtern schließen darf, daß sich in ihnen ein dem Petrus fremdes Element des Ausdrucks offenbare. Sollte von diesen Ausdrücken die Zahl derer, welche sich bei Petrus wiederholen, nur die Hälfte ausmachen von denen, welche nur einmal vorkommen, so könnte noch immer nicht die Vermutung aufgestellt werden, Petrus sei in seinem Ausdrucke von Judas abhängig. Wenden wir nun den gewonnenen Maßstab auf den vorliegenden Fall an!

Verzeichnis der dem Petrus und Judas gemeinsamen Ausdrücke, sofern sie bei Petrus nur einmal vorkommen: ¹⁾

Jud. V. 1: (Θεὸς πατήρ 1, 17).

V. 2: πληθύνειν 1, 2.

V. 4: κρῖμα 2, 3; δεσπότης 2, 1; ἀρνεῖσθαι 2, 1.

V. 5: λαός 2, 1; (βούλομαι 3, 9; δεύτερος 3, 1).

V. 6: ζόφος 2, 4; vgl. auch Jud. 13 mit 2 Petr. 2, 17.

V. 7: πόλις 2, 6; ὁπίσσω 2, 10; δεῖγμα vgl. mit ὑπόδειγμα 2, 6.

V. 8: κυριότης 2, 10.

V. 9: τολμᾶν vgl. mit τολμητής 2, 10.

1) Die eingeklammerten Ausdrücke können nicht als Parallelen gelten.

V. 10: *ζῶον* 2, 12; *ἄλογος* 2, 12; *φυσικῶς* kommt nicht in Betracht, da das parallele *φυσικά* 2 Petr. 2, 12 als Glosse nachgewiesen ist. (*ὅσος* 1, 13.)

V. 12: *σπιλάς* vgl. 2, 13 *σπίλος*; siehe außerdem *σπιλοῦν* Jud. 23 und *ἄσπιλος* 2 Petr. 3, 14; *ἄνυδρος* 2, 17. *συνευωχεῖσθαι* kommt nicht in Betracht, da der parallele Ausdruck Glosse ist, wie S. 192 f. nachgewiesen ist.

V. 13: *σκότος* 2, 17.

V. 16: *ὑπέρογκος* 2, 18.

V. 17: *μιμνήσκεισθαι* 3, 2; *προερεῖν* 3, 2; *ῥῆμα* 3, 2.

V. 18: *λέγειν* 3, 4.

V. 21: (*ζωή* 1, 3).

V. 24: *ἄπταιστος* vgl. *πταίειν* 1, 10 und S. 451.

Das Resultat ist, daß sich bei den dem Judas und Petrus gemeinsamen Wörtern 22 bei Petrus nicht wiederholen, abgesehen von etwa 5 nicht parallelen Ausdrücken.

Verzeichnis der dem Petrus und Judas gemeinsamen Ausdrücke, sofern sie sich bei Petrus wiederholen.

Jud. 1: *δοῦλος* 1, 1. 2, 19; vgl. auch das *δουλοῦν* 2, 19 und die dem Ausdruck *ὁ ἀγοράσας αὐτοὺς δεσπότης* 2, 1 zu Grunde liegende Anschauung. *κλητός* vgl. mit *καλεῖν* 1, 3 und *κλησίς* 1, 10 (*ἀδελφός* 1, 10. 3, 15).

V. 2: *εἰρήνη* 1, 2. 3, 14.

V. 3: *σπουδή* vgl. die vielfach sich berührenden Stellen 1, 5. 15; auch 1, 10 und 3, 14 (*ποιεῖν* 1, 10. 15. 19; auch im Henoch-Citat Jud. 15); (*γράφειν* 3, 1. 15 vgl. auch *γραφή* 1, 20. 3, 16). *παραδιδόναι*; vgl. besonders 2, 21 und die S. 84 gegebenen Bemerkungen über 1, 12; auch 2, 4. — *ἄγιος* 2, 21; desgleichen 1, 18. 21. 3, 2 (11), ferner Jud. 20 und das Henoch-Citat Jud. 14.

V. 4: *παρεισδύειν*, vgl. die beiden mit *παρεῖσ* — zusammengesetzten Verben 2, 1. 1, 5; *πάλλαι* 2, 3. 1, 9. 3, 5; *ἄνθρωποι* 1, 21 zweimal, 2, 16. 3, 7; *ἄσεβής* 2, 5. 3, 7; vgl. auch 2, 6 *ἄσεβεῖν*, bei Judas außerdem nur noch im Henoch-Citate und in

der Glosse τῶν ἀσεβειῶν V. 18. Gegen die Anführung von ἀσεβής macht Weifs geltend, dasselbe sei bei Judas offenbar mit Bezug auf das Henoch-Citat gewählt. Das ist an sich schon nicht natürlich, wird aber geradezu zur Unmöglichkeit, wenn der Sinn der Worte προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα richtig erfasst ist. — (χάρις 1, 2. 3, 18 kann nicht in Frage kommen, da es bei Petrus ganz anderen Sinn hat wie bei Judas). — ἀσέλγεια 2, 2. 7. 18.

V. 5: ὑπομιμνήσκειν 1, 12, desgleichen ὑπόμνησις 1, 13. 3, 1. — εἰδέναι 1, 12. 14. 2, 9, auch Jud. 10. — ἀπολλύναι vgl. ἀπώλεια 2, 1 zweimal 2, 3. 3, 7. 16, auch 3, 6. 9. Jud. 11. Das Recht, ἀπολλύναι mit anzuführen, ergibt sich aus dem Vergleich der Parallelen Jud. 5 und 2 Petr. 2, 1 ff. (γῆ 3, 5. 7. 10. 13).

V. 6: ἄγγελος 2, 4. 11. — κρίσις 2, 4; vgl. ferner Jud. 9 und die Parallele 2 Petr. 2, 11; ausserdem 2 Petr. 2, 9. 3, 7, bei Judas nur im Henoch-Citate. — ἡμέρα 2, 9. 3, 7. 10. 12 (1, 19. 2, 8. 13. 3, 3. 8 zweimal). (ἴδιος 1, 3. 20. 2, 16. 22. 3, 3. 16. 17.)

V. 7: (πῦρ V. 23. 3, 7; vgl. auch πυροῦσθαι 3, 12).

V. 8: μιαίνειν vgl. μiasμός 2, 10, μιάσμα 2, 20. — δόξα als Concretum 2, 10. 1, 17 (als Abstractum noch Jud. 24 f. und 2 Petr. 1, 3. 17. 3, 18). — βλασφημεῖν 2, 10; vgl. ferner die Parallelen Jud. 9 und 10 und 2 Petr. 2, 11. 12, ausserdem aber noch 2 Petr. 2, 2.

V. 9: ἐπιφέρειν vgl. φέρειν 2, 11. 1, 17. 18. 21.

V. 11: ὁδός, 2, 15 zweimal, 2, 2. 21, vgl. auch εἴσοδος 1, 11; πλάνη vgl. als Parallele 2, 15 πλανᾶσθαι, ausserdem 2, 18. 3, 17; auch πλανήτης Jud. 13. — μισθός 2, 13. 15.

V. 14: προφητεύειν; vgl. die Parallele 3, 2 mit προφήτης, desgl. 2, 16, προφητεία 1, 20. 21, προφητικός 1, 19.

V. 16: ἐπιθυμία 3, 3. 1, 4. 2, 10. 18, auch Jud. 18. (λαλεῖν 1, 21. 3, 16 und das Henoch-Citat Jud. 15.)

V. 17: ἀγαπητός 3, 1. 8. 14. 15. 17, auch Jud. 3. 20. Weifs behauptet, dass ἀγαπητός zu den Wörtern gehöre, die gerade in den parallelen Stellen nicht vorkommen; aber die Parallele zu Jud. 17 f. ist 2 Petr. 3, 1 ff. ἀπόστολος 3, 2. 1, 1.

V. 18: ἔσχατος 3, 3. 2, 20. — ἐμπαίντης 3, 3 und da- selbst ἐν ἐμπαίγμονῃ.

V. 24: φυλάσσειν 3, 17. 2, 5. — ἄμωμος vgl. 3, 14 ἀμώ- μητος und 2, 13 μῶμος.

V. 25: σωτήρ 3, 18. 1, 11. 2, 20. (3, 2); desgl. σωτηρία 2 Petr. 3, 15. Jud. 3, σώζειν Jud. 5. — νῦν 3, 18. 7.

In die beiden letzten Verzeichnisse sind folgende Ausdrücke nicht aufgenommen, die als Parallelen nebeneinander vorkommen, aber auch in nicht parallelen Stellen in 2. Petr. und Judas, so daß es sich gar nicht entscheiden läßt, welcher von beiden Schriftstellern sie als seinem Sprachgebrauch angehörig betrach- ten kann.

1) πίστις in den Parallelen Jud. 3 und 2 Petr. 1, 1; aufer- dem in den nicht parallelen Stellen 2 Petr. 1, 5 und Jud. 20; desgl. Jud. 5 πιστεύειν.

2) τηρεῖν in den Parallelen Jud. 6. 13 und 2 Petr. 2, 4. 17; auferdem Jud. 1. 21. 2 Petr. 2, 9. 3, 7.

3) σάρξ in den Parallelen Jud. 7 f. und 2 Petr. 2, 10; aufer- dem Jud. 23. 2 Petr. 2, 18.

4) πορεύεσθαι in den Parallelen Jud. 16. 18 und 2 Petr. 3, 3; auferdem Jud. 11 und 2 Petr. 2, 10.

5) αἰών in den Parallelen Jud. 25. 2 Petr. 3, 18; auferdem Jud. 13 αἰώνιος 2 Petr. 1, 11. Jud. 7. 21.

Sehe ich von diesen zuletzt genannten Ausdrücken ab, so hat sich herausgestellt, daß sich von den dem Judas und Petrus gemeinsamen Wörtern bei Petrus 33 wiederholen, abgesehen von circa 6 Ausdrücken, die als nicht parallel bezeichnet werden konn- ten. Das ist in der That ein Ergebnis, das man nach den siche- ren Behauptungen von Weiss kaum erwarten konnte. Bei den dem Petrus allein angehörigen Wörtern fanden sich in dem Abschnitte 2, 1—3, 3 von solchen, die sich nicht wiederholen, 82, die sich wiederholen, 41; und bei dem beiden Schriftstellern gemeinsamen Wortschatze wiederholen sich bei Petrus nicht 22 gegenüber von 33, die wiederkehren. Und daraufhin konnte die Behaup- tung aufgestellt werden, es zeige sich deutlich, daß mit den bei-

den Schriftstellern gemeinsamen Wörtern in 2. Petrus ein fremdes Sprachelement eingedrungen sei!? Es liegt hier ein sehr starker Rechenfehler vor, und es wirft ein bedenkliches Licht auf die Gewissenhaftigkeit, mit der kritische Urteile ausgesprochen werden, daß die Äußerungen von Weiss, wie es scheint, ohne jede Revision ihren Gang durch die Kommentare als feste Resultate der Wissenschaft angetreten haben.

Weiss behauptet freilich, die beiden Schriftstellern gemeinsamen und bei Petrus sich wiederholenden Ausdrücke seien viel zu gering an Zahl und in sich zu unbedeutend, um die von ihm aufgestellte Ansicht ins Schwanken zu bringen. Die erste Hälfte dieses Einwandes erledigt sich durch einen Blick auf die soeben gewonnenen Zahlen, die zweite durch eine nähere Betrachtung der in Frage kommenden Begriffe. Wird man finden, daß die bei Petrus sich wiederholenden religiösen und sittlichen Begriffe *καλεῖν*, *εἰρήνη*, *σπουδή*, *ἅγιος*, *ἀσεβής*, *ἀσέλγεια*, *ἀπώλεια*, *κρίσις*, *μισαῖσμός*, *βλασφημεῖν*, *ὁδός*, *πλάνη*, *μισθός*, *προφήτης*, *ἐπιθυμία*, *ἐμπαίκτης*, *φυλάσσειν*, *ἄμωμος* u. a. von geringerem Gewichte seien als die sich nicht wiederholenden *κρίμα*, *δεσπότης*, *ἀρνεῖσθαι*, *ὑπόδειγμα*, *κυριότης*, *τολμητής*, *σπίλος*, *ὑπέρογκος*, *πταίνειν*? Ich glaube kaum, daß jemand diese Frage bejahen wird.

Aber nun werfe man noch einen genaueren Blick auf die beiden Schriftstellern gemeinsamen Begriffe, die sich bei Petrus nicht wiederholen, und erinnere sich dabei der Erwägungen über den Gedankenzusammenhang in den beiden Briefen! *πληθύνειν* Jud. 2 kann, weil einer stereotypen Grufsform angehörig, nicht als zum Sprachschatz des Judas gehörig betrachtet werden, ganz abgesehen davon, daß es bei Petrus eng in den ganzen Gedankengang verflochten ist, während es bei Judas ohne jede nähere Verknüpfung mit dem Ganzen dasteht; *κρίμα* Jud. 4 hat sich als offenbar mißverstandene Herübernahme eines petrinischen Gedankens erklärt; *δεσπότης* Jud. 4 hat sich deutlich als dem Petrus entnommen herausgestellt, das Gleiche gilt von *κυριότης* Jud. 8, *τολμᾶν* V. 9, *ζῶον ἄλογον* V. 10, *σπιλάδες* und *ἄνυδροι* V. 12, *σκό-*

τος V. 13, ὑπέρογκος V. 18, ἄπταιστος V. 24. Was bleibt nun noch übrig zur Stütze der Hypothese, Petrus habe den Judas benutzt?

Weifs führt einige Wendungen an, aus denen es besonders deutlich werden soll, daß Petrus von dem Judas im sprachlichen Ausdruck abhängig sei: Wo Petrus dem Judas parallel ist, schreibt er wie dieser πορεύεσθαι κατὰ (Jud. 16. 18. 2 Petr. 3, 3); dagegen findet sich 2 Petr. 2, 10 πορεύεσθαι ἐν. Aber liegt es denn nicht auf der Hand, daß es dem Verfasser 3, 3 darauf ankommt, die Norm anzugeben, nach der der Wandel der Libertiner ergeht? Dieselbe ist nicht die ἐντολή, sondern die Begierden der Betreffenden, daher die Verbindung mit κατὰ. Und kann der Verfasser neben solcher Wendung nicht die gebrauchen, die 2, 10 begegnet, wo ausgedrückt wird, in welchem Zustande die befangen sind, von denen ein πορεύεσθαι ὀπίσω σαρκός ausgesagt wird, ohne in Verdacht zu geraten, sich damit auf einem anderen Sprachgebiete zu bewegen? Ganz das Gleiche gilt, wenn Weifs daran Anstoß nimmt, daß das βλασφημεῖν bei Petrus verschiedene Objekte hat, oder daß παραδιδόναι in Bezug auf die Überlieferung der Lehre an die Gemeinde und auf die Übergabe der Engel an die finsternen Höhlen gebraucht wird, oder endlich, daß ὁδός nicht bloß mit dem Genetiv eines Abstractums, sondern auch einer Person verbunden wird. Wo ist ein Schriftsteller, der in seinen Äußerungen so beschränkt wäre, daß diese geringe Mannigfaltigkeit Bedenken erwecken könnte gegen die Einheitlichkeit seines Stiles? Wenn aber Weifs noch darauf hinweist, daß sich in der Jud. 17 parallelen Stelle 2 Petr. 3, 2 ῥήματα gebraucht findet, dagegen 2, 3 λόγοι, so hat schon Hofmann mit Recht bemerkt, das würde nur dann etwas bedeuten, wenn an letzterer Stelle πλαστοῖς ῥήμασιν stehen könnte.

Es ist gewifs nicht zu viel gesagt, daß die Weifs'sche Untersuchung nicht an einem einzigen Punkte den Verdacht hat erwecken können, daß Petrus nicht durchgehends seine Stileigentümlichkeit zeige. Wenn man aber darauf achtet, daß in den Petrus allein angehörigen Partieen statt ἁμαρτία und ἐπαγγελία (2, 14.

3, 4. 9) die selteneren Bildungen *ἀμάρτημα* und *ἐπάγγελμα* sich finden (1, 9. 1, 4. 3, 13), statt des festen terminus *ἐπίγνωσις* (1, 2. 3. 8. 2, 20) einmal 3, 18 *γνωσις*, statt der Bezeichnung der christlichen Lehre als *ὁδός* (2, 2. 21^a) die als *ἐντολή* (2, 21^b. 3, 2), so wird man sich dadurch aufmerksam machen lassen müssen, wie leicht man bei derartigen lexikalischen Untersuchungen trügerischen Spuren nachhaken kann. Ich bin überzeugt, fänden sich die selteneren Ausdrücke aus den angeführten Beispielen zufällig in Parallelstellen bei Judas, man würde sie als ein deutliches Zeichen für die Abhängigkeit des 2. Petrus-Briefes benutzen.

Ich hoffe, mit Gründen und Zahlen nachgewiesen zu haben, daß Weifs sein Versprechen, die Priorität des Judas-Briefes ad oculos zu demonstrieren, nicht hat erfüllen können. Im Gegenteil, ein Blick auf den Wortschatz des 2. Petrus-Briefes verstärkt noch den bisher gewonnenen Eindruck von der Originalität des Petrus-Briefes.

Abschließende Betrachtungen über die Verwandtschaft der beiden Briefe. — Originalität des 2. Petr.

Somit sind die zu Anfang dieses Abschnittes aufgestellten Fragen klar und bestimmt beantwortet. Und die Antwort lautet: Der 2. Petrus-Brief ist der früher geschriebene, der Judas-Brief der spätere von Petrus und Paulus zugleich abhängige. Es ist zu erwarten, daß dieses Urteil auf heftigen Widerspruch stoßen wird, da es der Ansicht der bei weitem meisten Kritiker widerspricht. Man wird auf die hohe Originalität des Judas-Briefes hinweisen und auf Herders Urteil, daß hier der ursprüngliche Erguß der Gedanken sich zeige, bei Petrus dagegen eine die Schroffheiten mildernde Verarbeitung derselben. Bei aller Ehrfurcht vor Herder muß ich mir das Urteil gestatten, daß die Originalität des Judas nur eine scheinbare ist, daß vielmehr seine Darstellung fast nichts ist als eine geschickte, knappe Aneinanderreihung fremder Gedanken, vor allem des Petrus, aber auch des Henoch und Paulus. Dagegen ist der 2. Petrus-Brief von hoher Originalität und vor allem völlig unberührt von jedem Einflusse paulinischer Gedanken. Je eingehender man sich dem Studium

der beiden Briefe hingiebt, um so deutlicher wird man erkennen, wie selbständig, konsequent und lückenlos der Gedankengang des Petrus ist, während bei Judas die einzelnen Gedanken ohne engere Verknüpfung und tiefere Begründung einfach nebeneinander gestellt sind. Eben infolge davon besitzt Judas die so viel gelobte Einfachheit und Durchsichtigkeit gegenüber der Gedrungenheit und dem gedankenreichen Dunkel der petrinischen Ausführungen.

Von allen bisher angestellten Untersuchungen und ihren Resultaten abgesehen, scheint mir die Annahme der Priorität des Petrus-Briefes schon aus dem Grunde die natürlichste, weil sich bei derselben am einfachsten der Zweck aufweisen läßt, den der nachbildende Schriftsteller verfolgte. Huther allerdings bemerkt: »Für die Abhängigkeit des 2. Petr. spricht endlich der Mangel eines haltbaren Grundes, der den Judas dazu vermocht haben könnte, aus einem größeren apostolischen Schreiben einzelne Stücke zusammenzusuchen, um daraus einen neuen Brief zu machen, der bei dem Vorhandensein von jenem um so bedeutungsloser sein mußte, als er in der Charakterisierung so wichtige Momente, wie 2 Petr. enthält, übergangen hätte.« — Aber den Grund, weshalb Judas die Ausführungen des Petrus-Briefes wiederholt, spricht er ja so deutlich wie möglich aus: Die Leser sollen sich daran erinnern, daß die Apostel sie bereits gewarnt haben vor den Leuten, die jetzt eben in die Gemeinde eingedrungen sind. Das Bild dieser Leute zeichnet Judas so, daß er immer wieder darauf hinweist: so hätten die Apostel sie beurteilt, damit die Leser willig werden zum Kampfe gegen diese Menschen und sich nicht von ihnen verführen lassen. Daß Judas dabei nicht den ganzen Inhalt des Petrus- und Paulus-Briefes reproduziert, ist, zumal bei einem in so drängender Situation geschriebenen Schriftstücke, so selbstverständlich, daß es gar keiner weiteren Erwägung bedarf. — Aber man achte nur darauf, wie Huther die Sache darstellt, um nach erfolgter Entstellung der Thatsachen leichtes Spiel zu haben bei Feststellung der Behauptung, Judas habe zuerst geschrieben. Aus einem größeren Stücke soll Judas einzelne Stücke zusammengesucht

Zweck der
Verwendung
des 2. Petr.
durch Judas.

haben, um daraus einen neuen Brief zu machen. Ja, läge die Sache so, dann hätte allerdings Judas seinen Brief ungeschrieben lassen können, zumal da seine Ausführungen viel weniger vollständig sind als die des Petrus. Aber diese Vorstellung von der Sache ist nur am Schreibtische des Gelehrten entstanden und entspricht nicht der Sachlage. Nicht ein Schreiben an Stelle und zum Ersatz für den Petrus-Brief will Judas liefern, sondern die Leser nur in aller Kürze erinnern an das, was sie bereits alles wissen, damit sie jene Ermahnungen gerade jetzt in dem Zeitpunkte, für den sie vornehmlich geschrieben sind, gebrauchen. Es wird in der That für die Auffassung dieser Sachlage weniger Nachdenken nötig sein als für die Erkenntnis des Zweckes mancher anderen Briefe des Neuen Testamentes.

Zweck der
Verwendung
des Judas
durch 2. Petr.

Aber liegt denn die Sache so einfach, wenn man sich den Zweck vorstellen soll, dessentwegen der Verfasser des 2. Petrus-Briefes den Judas benutzt hat? Huther scheint hier nicht die geringste Schwierigkeit zu bemerken, da er diese Frage nicht einmal aufwirft. Die Versuche, welche man gemacht hat, dieses Problem zu lösen, darf man rundweg als gründlich verfehlt bezeichnen. Auf orthodoxem Standpunkte hört man die Behauptung,¹⁾ Petrus wollte den Inhalt des kleinen, nicht von einem Apostel abgefaßten Schreibens, das ebendeshalb in der Kirche nicht bekannt und angesehen war, sichern, und deshalb verleibte er es seiner Schrift ein. Aber abgesehen davon, daß man dann doch wohl eine vollständige Herübernahme der kleinen Schrift in den Petrus-Brief erwarten dürfte und daß dann auch doch wohl irgendwie im Petrus-Briefe darauf hingedeutet wäre, daß sich hier die Herübernahme eines fremden Gedankenganges finde, — was für eine Vorstellung macht man sich nur von dem neutestamentlichen Schrifttume, wenn man die Aufnahme des Judas-Briefes in den des Petrus so erklären will! Können sich denn die betreffenden Kritiker nicht vorstellen, daß in der apostolischen Zeit, der sie doch

1) Vgl. z. B. Grau, Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums II, 239.

die Abfassung unserer beiden Briefe zuschreiben, mehr Offenbarungen des apostolischen Geistes in Schrift und Rede stattgehabt haben, als die geringen Überreste, welche in unserem Neuen Testamente vorliegen, so daß ein so kurzer Brief, wie der des Judas, in jener Zeit ängstlich vor dem Untergange hätte bewahrt und der Gesamtkirche erhalten werden müssen? Ja, wenn dieser Brief das wäre, was Grau ihn sein läßt, eine »Weissagung des Judas«, dann könnte man sich das Interesse, ihn zu konservieren, schon eher vorstellen. Allein, er ist nicht eine Weissagung, sondern ein Hinweis auf das Auftreten solcher Leute, deren Kommen von anderer Seite geweissagt war.

Etwas weniger unnatürlich ist es, wenn man die Benutzung des Judas-Briefes durch die schriftstellerische Eigentümlichkeit des Petrus erklären will. Von der Behauptung ausgehend, daß der Verfasser des 1. Petrus-Briefes sich eng an paulinische Gedankengänge angeschlossen habe, versichert man, im 2. Petrus-Briefe liege ein gleicher Anschluß an Judas vor. Petrus, der sich durch momentane Eindrücke schnell bestimmen liefs, kam in seinem raschen Wesen darauf, das bereits von Judas gezeichnete Bild seiner Gegner zu adoptieren.¹⁾ Allein, daß die Feder, welche den ersten Petrus-Brief geschrieben, auch den zweiten verfaßt habe, ist eine bloße Hypothese und mit Recht bis heute angezweifelt, und die ganze Ansicht von der schriftstellerischen Unselbständigkeit des Petrus ist eine Vermutung, die alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Wenn aber der Petrus-Brief wirklich aus dem Leben stammt und nicht in der Stube eines Falsators gearbeitet ist, glaubt man es dann einleuchtend machen zu können, daß der Verfasser das Bild der Libertiner, die er aus der Erfahrung kannte, unter Benutzung litterarischer Hilfsmittel ausgearbeitet habe? Was Huther unrichtigerweise der Hypothese von der Priorität des Petrus-Briefes zuschreibt, sie stelle Judas dar als einen Schriftsteller, der sich aus einem Schreiben Material für seinen Brief zusammengesucht habe, das gilt in vollem Maße von Petrus, wenn derselbe der

1) Vgl. de Wette-Brückner S. 129.

später Schreibende ist. Judas will absichtlich die Leser an alte Ermahnungen erinnern; Petrus dagegen würde nicht um der Leser, sondern um seiner selbst willen jenen Anschluß an Judas gesucht haben. Und wenn nun Judas noch eine eingehende Darstellung jener Irrlehre und eine ausführliche Widerlegung derselben darböte! Aber man findet bei ihm weniger als bei Petrus.

In der That, es ist nur natürlich, wenn man bei Festhalten der Hypothese von der Priorität des Judas-Briefes zu der Ansicht kommt, daß der 2. Petrus-Brief nicht eine Schrift sei mitten aus dem Leben des Urchristentums heraus, sondern ein Falsifikat späterer Jahrhunderte. Es ist das ja an sich keine Unmöglichkeit; aber so viel wird man zugeben dürfen, daß dieser Weg, den Zweck der Benutzung des Judas-Briefes durch den Verfasser des 2. Petrus-Briefes zu begreifen, sehr weit abführt von den einfachen, selbstverständlichen Annahmen, unter denen sich der Zweck einer Benutzung des Petrus-Briefes durch Judas erklärte. Dieser Eindruck wird sich noch steigern durch die folgenden Erwägungen. Ist der 2. Petrus-Brief ein an Judas sich anschließendes Falsifikat aus dem nachapostolischen Zeitalter, so liegt auf der Hand, daß der pseudonyme Verfasser die Jud. 17 f. den Aposteln in den Mund gelegte Weissagung als von ihm stammend darstellen wollte. Dann muß es aber, wie Weiss mit Recht bemerkt, auffallen, daß der Verfasser die im Judas-Briefe angezogene Weissagung nicht an die Spitze seiner Polemik in c. 2 stellt, sondern erst ganz beizu 3, 3. Ferner mußte es ihm darauf ankommen, besonders jene Wendungen, welche direkt auf eine frühere Schrift zurückzuweisen scheinen, in genauer Übereinstimmung mit dem Judas-Briefe zu geben; daß das nicht der Fall ist, konnte oben ausdrücklich bemerkt werden. Ferner aber, weshalb läßt er denn den Hinweis des Judas auf den von diesem nicht genannten Paulus in V. 19 weg? Hatte er eine dunkle Ahnung, daß das nicht in den Mund des Petrus paßte? Und nun die eigentümliche Beziehung zwischen 2 Petr. 1, 15 und Jud. 3^a! Wer will es begreiflich machen, wie Pseudo-Petrus darauf gekommen sein sollte, hier die Abfassung eines durch Petrus veranlaßten Schreibens zu finden, und dann doch davon

1, 15 in so allgemeinen Ausdrücken zu sprechen, weder Schrift, noch Inhalt und Verfasser derselben zu nennen? »Das Schlimmste aber ist«, bemerkt Weifs mit Recht, »dafs der Verfasser in der weiteren Polemik des 2. Kapitels aus der Rolle fällt, indem er die ganze so wohl durchdachte Situation, die er seiner Komposition zu Grunde gelegt haben soll, vergiftet und die Erscheinung, welche er, als von Petrus geweissagt, schildern wollte, nun doch als bereits gegenwärtig schildert.«

Man überblicke diese Reihe von Annahmen, von denen die eine die andere an Kühnheit überbietet, und die leicht noch um einige andere vermehrt werden könnten, und stelle daneben die einfache Erklärung des Zweckes, den Judas bei Benutzung des Petrus-Briefes befolgte, und man wird zugestehen müssen: Von vornherein ist die Annahme der Priorität des Petrus-Briefes die wahrscheinlichere, weil die bei weitem einfachere. Man läfst sich nun freilich in Betracht dessen, dafs das Quellenmaterial zur Erforschung der Geschichte des apostolischen Zeitalters äufserst lückenhaft ist, gern einen Haufen von Hypothesen gefallen, wenn gute Gründe da sind, die solchen Notbehelf fordern. Das ist hier aber durchaus nicht der Fall, sondern der Vergleich der beiden Briefe miteinander hat mit gröfster Deutlichkeit das Resultat ergeben, dafs der 2. Petrus-Brief der früher geschriebene ist. Dann wird sich die nüchterne Wissenschaft den Luxus jener Hypothesen, die man zur Erklärung der Benutzung des Judas-Briefes durch den 2. Petr. nötig hat, nicht erlauben und sich gern zu der altmodisch gewordenen Ansicht von der Priorität des 2. Petrus-Briefes zurückbegeben.

Es ist interessant zu beobachten, dafs die beiden Stellen, in denen Judas Äufserungen anderer citiert, nämlich V. 14 — *ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τοῦτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδάμ Ἐνὼχ λέγων* — und V. 17 f. — *μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔλεγον ὑμῖν* — allerdings auf sehr verschiedenen Seiten Anlaß gegeben haben zu der Bemerkung, diese Citate hätten zur Bildung von Schriften gedient, deren Verfasser den Schein

Des Judas
Hinweis auf
2. Petr. und
Enoch.

erwecken wollten, diejenigen zu sein, auf welche Judas hingewiesen habe. An V. 17 f. soll Pseudopetrus seinen sogenannten zweiten Brief angeknüpft haben nach Meinung der kritischen Gelehrten, an V. 14 der Verfasser des Henoch-Buches seine große Schrift nach der Ansicht Hofmanns und einiger ihm folgender Theologen; es soll sich in V. 17 f. nur um den Hinweis auf einen Gemeinplatz apostolischer Predigt, V. 14 f. um eine Hindeutung auf die mündliche Tradition über Henoch handeln. In der That, wie sich in 2 Petr. nicht bloß die Worte Jud. 18 wiederfinden, sondern auch viele andere bei Judas vorkommende Gedanken, so berührt sich das Henoch-Buch nicht bloß in dem Citate V. 14 f. mit Judas, sondern auch in den Ausführungen über die sündigen Engel V. 6, die Libertiner in V. 12. 13. 16.

Und doch bezeichnet man mit vollem Rechte jene Hofmannsche Anschauung als eine kritische Monstrosität. Hilgenfeld bemerkt:¹⁾ »Schon Tertullianus fand das Buch Henoch bei Judas bezeugt, ebenso Hieronymus und Augustinus. Herr von Hofmann scheut freilich nicht die Behauptung, daß das apokryphische Buch Henoch erst nach unserem Briefe zurecht gemacht sei! Das ist der Fortschritt dieser erlangischen Theologie über einen Tertullianus!« Hilgenfeld scheint vergessen zu haben, daß, wer in einem Glashause sitzt, nicht mit Steinen werfen soll. Entsetzt man sich so über die aller Wahrscheinlichkeit widersprechende Hypothese Hofmanns, so bedenke man, daß ähnliches von der Ansicht gilt, die den 2. Petrus-Brief in Anschluß an Jud. 17 f. entstanden sein lassen will, und prüfe dieselbe mit der unnachsichtlichen Schärfe, die man bei dem Gegner anwendet. Es wird sich dann herausstellen, daß der Judas-Brief an des Petrus Weissagung erinnert, wie er hinweist auf die Prophezeiung des Buches Henoch.²⁾

1) Einleitung in das N. T. 743, Anm. 1.

2) Mit obigen Ausführungen ist auch die Hypothese beseitigt, welche c. 2 des Petrus-Briefes als eine Einschaltung ansieht. Dieselbe ist nur aufgestellt, um den 2. Petrus-Brief von dem des Judas unabhängig zu machen, erreicht aber ihren Zweck nicht einmal, da auch das 1. und 3. Kapitel des Petrus-Briefes sich mit Judas berührt.

Vierter Abschnitt.

Die geschichtliche Bedeutung des 2. Petrus- und Judas-Briefes.

Nachdem der Inhalt der beiden fraglichen Briefe erhoben und ihr Verwandtschaftsverhältnis untereinander zur Darstellung gekommen ist, muß der Ertrag dieser Untersuchungen für die Geschichte zusammengefaßt werden. Die geschichtliche Bedeutung dieser Schriftstücke hängt aber selbstverständlich ganz ab von der Beantwortung der Frage, ob dieselben das seien, wofür sie sich geben, Produkte des Urchristentums, oder ob sie einer späteren Zeit entstammen und deshalb von der Zeit, aus welcher sie geschrieben sein wollen, nur ein unzuverlässiges Bild geben. Da die letztere Ansicht unter den kritischen Theologen fast allgemein geworden ist, so wird bei allen folgenden Ausführungen die Hypothese der Unechtheit auf das eingehendste untersucht werden müssen. Sollte dadurch die positive Darstellung des historischen Ertrags dieser Briefe hier und da gestört werden, so wolle man das als ein notwendiges Übel entschuldigen; hat doch die bisherige Untersuchung schon zur Genüge gezeigt, wie wenig sicher der Boden ist, auf dem man sich hier bewegt, und wie mannigfaltig die Ansichten, durch die hindurch man sich den Weg zur Darstellung der eigenen Meinung bahnen muß.

Ich beginne die nachfolgenden Untersuchungen da, wo ich im vorigen Abschnitte den Faden habe fallen lassen, nämlich mit den geschichtlichen Folgerungen aus dem festgestellten Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den beiden Briefen.

1.

Geschicht-
liche Folge-
rungen aus
Abschn. III.

Reufs bemerkt über den 2. Brief des Petrus¹⁾: »Die wirkliche Unechtheit desselben verrät sich aus unzweideutigen Zeichen, unter denen das ganz offenbare Plagiat, welches der Verfasser an dem Briefe Judä begeht, obenan steht.“ Ich habe kein Interesse daran, zu untersuchen, ob jener Schluß aus der Abhängigkeit des Petrus von Judas berechtigt ist oder ob nicht diejenigen recht haben können, welche meinen, die Echtheit des Petrus-Briefes vertrage sich auch mit der Annahme seiner Abhängigkeit von Judas. Die Priorität des 2. Petrus-Briefes halte ich für erwiesen, mithin fällt ein höchst gewichtiger Grund hin, durch den man die Annahme von der Unechtheit des Petrus-Briefes vornehmlich gesichert glaubte. Aber nun gilt es, zu untersuchen, was für geschichtliche Folgerungen sich aus der Thatsache ergeben, daß Judas den 2. Petrus-Brief benutzt, ja direkt auf denselben hingewiesen hat.

Da ergibt sich als die erste Konsequenz, daß Judas den Verfasser des 2. Petrus-Briefes als einen Apostel angesehen hat. Denn jenes direkte Citat von 2 Petr. 3, 3 leitet er ein mit den Worten: *μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Aber kann man diesem Urteile trauen, da doch die Herkunft des Judas-Briefes aus dem apostolischen Zeitalter nichts weniger als allgemein anerkannt ist? Setzen wir den ungünstigsten Fall: Der Brief des Judas stammt aus der nachapostolischen Zeit, vielleicht aus dem Ende des 2. Jahrhunderts und sucht den Eindruck zu erwecken, von Judas, dem Bruder des berühmten Jakobus und des Herrn selbst, geschrieben zu sein. Dann dürfte sein Zeugnis für die apostolische Abfassung des 2. Petrus-Briefes besonders schwer wiegen. Waren faktisch in der ältesten Kirche nicht geringe Bedenken gegen die Echtheit des 2. Petrus-Briefes ausgesprochen, so konnte ja ein Mann, der ein urchristliches Schriftstück erdichten wollte, nichts Verkehrteres thun,

1) Geschichte der heil. Schriften Neuen Testaments § 270.

als sich an einen Brief anschließen, von dem man wähnte, er sei dem Petrus untergeschoben. Ja, wären keine anderen apostolischen Schriften vorhanden gewesen, und hätte Judas sich als den Petrus hinstellen wollen! Aber nichts lag ja vor, was ihn hätte veranlassen können, sich nicht an die zweifellos echten Briefe des Paulus oder an den ersten des Petrus anzuschließen. Der Anschluß eines Falsators, der für Judas gehalten sein will, an eine als Falsifikat verdächtige, unter des Petrus Namen ausgegangene Schrift wäre ein einzigartiges Problem, dessen Lösung schwerlich gelingen würde.

So thut ein ungünstiges Urteil über die Abfassungszeit des Judas-Briefes der Stärke des Zeugnisses desselben für die Echtheit des 2. Petrus-Briefes keinen Abbruch.

Andererseits wird durch die Annahme der Echtheit des 2. Petrus-Briefes auch der urchristliche Ursprung des Judas-Briefes gesichert. Kannte der Verfasser desselben den 2. Brief des Petrus als ein sicher apostolisches Schreiben und wollte auf Grund desselben ein urchristliches Schriftstück erdichten, so mußte er selbstverständlich sich als Petrus bezeichnen oder als ein dem Petrus nahestehender apostolischer Mann, der den 2 Petr. 1, 15 ausgesprochenen Plan zur Ausführung gebracht habe, resp. bringen wolle. Aber von alledem merkt man in dem Briefe nichts. Für den, welcher den 2. Petrus-Brief nicht kannte, mußte es überhaupt dunkel bleiben, worauf Judas mit der flüchtigen Andeutung in V. 5 abzielt. Und wie er sich ganz bescheiden *Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* nennt, so spricht er von den Aposteln und den Trägern der christlichen Lehre V. 17 und V. 3 als von solchen, zu deren Zahl er nicht gehört. Somit liegt es auf der Hand, daß er den Petrus-Brief nicht benutzt haben kann, um sein Schreiben als ein apostolisches zu fingieren.

Der Zweck seines Anschlusses an 2. Petr. ist überdies deutlich genug: Er erinnert seine Leser daran, daß die Menschen, deren Eindringen Petrus warnend vorhergesagt hat, jetzt gekommen sind und mit aller Kraft bekämpft werden müssen. Bedingte dieser Zweck, daß ein in späterer Zeit Schreibender sich den

Anschein geben mußte, aus der apostolischen Zeit zu stammen? Durchaus nicht. Denn nicht durch seine Autorität, sondern durch diejenige des Petrus sollten die Leser sich zum Kampfe gegen die Libertiner veranlaßt finden. Ist aber so das in diesem Schreiben Bezweckte unabhängig von dem Ansehen des Schreibenden und thut dieser nichts, sich ein besonderes Ansehen zu geben, so hat man allen Grund, den Anzeichen Glauben zu schenken, welche darauf hinweisen, daß der Judas-Brief nicht lange nach dem 2. Briefe des Petrus geschrieben ist. Und deren giebt es verschiedene.

Nach dem allgemeinen Verhältnisse beider Schriften zu einander kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Jud. 3 genannte Schrift Ausführung des 2 Petr. 1, 15 ausgesprochenen Planes ist.¹⁾ Diesen Plan möchte aber der dem nahen Tode entgegensehende Petrus bald möglichst ausgeführt sehen, damit es nach seinem Tode der Gemeinde nicht an den Mahnungen fehle, die er ihr während des Restes seines Lebens noch beständig zukommen lassen will. Daraus folgt, daß Judas, sollte selbst Petrus schon gestorben sein, nicht lange nach dessen Tode jenen Plan auszuführen versucht haben muß. — Ferner sieht Petrus die Libertiner, vor denen er seine Leser warnt, bereits gegenwärtig und setzt voraus, daß dieselben in den Kreis, an den er sich wendet, bald eindringen werden. Nach Judas müssen sie eben in die Gemeinde eingedrungen sein; mithin muß der Brief nicht lange nach dem 2. Petrus-Briefe geschrieben sein. Endlich spricht Judas von seinen Lesern als solchen, zu denen *οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* geredet haben, schreibt also an eine urchristliche Gemeinde. Mithin giebt sich der Brief gerade in solchen Wendungen, in denen eine nüchterne Kritik nichts von Absichtlichkeit wittern kann, als ein Produkt des Urchristentums zu erkennen.

So folgt aus der in Abschnitt III bewiesenen Abhängigkeit des Judas-Briefes von dem 2. des Petrus, daß dieser sich mit Recht eine apostolische Schrift nennt; hieraus aber folgt andererseits, daß der Judas-Brief aus dem Urchristentume stammt. Bei-

1) Vgl. S. 404.

des sind Resultate, die so weit abweichen von der kritischen Tradition, daß es einer genauen Betrachtung des Inhaltes der beiden Briefe bedarf, um dieselben sicher zu stellen.

2.

Der Verfasser des 2. Petrus-Briefes nennt sich *Συμεῶν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Es kann also nicht zweifelhaft sein, als wer er angesehen sein will. Oder sollte sich die Harnack'sche Hypothese,¹⁾ nach welcher die Verfasser-namen in den katholischen Briefen erst späterer Zusatz zu nicht von Aposteln stammenden Schriften sind, bei der vorliegenden Schrift durchführen lassen? Das ist unmöglich. Die ganze Ausführung 1, 2 ff. beruht, wie nachgewiesen ist, auf dem Unterschiede, der zwischen dem Verfasser samt seinen Genossen besteht, die von Jesus persönlich berufen sind, und den Lesern, welchen erst durch jener Vermittelungen des Herrn große Verheißungen zu teil geworden sind. Desgleichen rechnet sich der Verfasser 1, 16 ff. unter die Augenzeugen der Verklärung Jesu. Endlich bezeichnet er 3, 15 den Paulus als *ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφός*. Der Verfasser will also in der That Apostel Jesu Christi im engeren Sinne sein, und nichts im Briefe widerspricht dem, daß er nicht eben für Petrus angesehen sein will.

Aber eben an diesem Selbstzeugnisse hat man entschieden Name. Anstoß genommen. Man findet, daß der Verfasser sich mit einer solchen Geflissentlichkeit als Petrus hinstelle, daß der Verdacht, darin zeige sich das böse Gewissen eines Fälschers, kaum zurückgedrängt werden könne. Allein, an der Selbstbezeichnung im Anfange des Briefes ist doch kaum etwas anderes auffällig, als daß im Unterschiede von 1 Petr. 1, 1 vor *Πέτρος* der Name *Συμεῶν* gesetzt ist. Daraus kann aber kein Beweis für die Unechtheit des Briefes abgeleitet werden. Ganz richtig bemerkt Dietlein: »Ein Fälscher, vollends des zweiten Jahrhunderts, hatte gar keinen Anlaß,

1) Vgl. Die Lehre der zwölf Apostel. Prolegomena S. 106 ff. Anm. 22.

jene älteste Form (statt *Σίμων*) zu wählen; die Abschleifung war sogar in judenchristlichen Kreisen so gewöhnlich, daß auch der Magier Simon in den Clementinen nicht anders geschrieben wird. Petrus hingegen führt auch dort nur den Namen Petrus, auch in dem zu den Clementinen gehörenden Briefe des Petrus an Jakobus; im Briefe des Clemens an Jakobus wird er im Anfange als »Simon, der von Jesu Petrus genannte« aufgeführt. Man sieht: noch bevor es zu einer kirchlichen und unkirchlichen Schriftstellung kam, war die Schreibung *Συμεών* in Beziehung auf Petrus schon ganz vergessen; ein Fälscher hätte auf jedes andere Mittel, sich den Schein der Echtheit zu sichern, eher verfallen können als auf dieses.« Da im Neuen Testamente Petrus nur Act. 15, 14 *Συμεών* genannt wird, während er auch in den Evangelien stets *Σίμων* heißt, und da andererseits der Apostel seinen Namen *יְהוֹנָתָן* griechisch sehr wahrscheinlich *Συμεών* gesprochen hat, so begreift man, daß sogar Mayerhoff, dessen Kritizismus dem 2. Petrus-Briefe gegenüber jede vernünftige Grenze überschreitet, bemerkt, auf die Namensschreibung *Συμεών* wolle er kein Gewicht legen, wenn schon bei dem Bewußtsein, daß der Verfasser ein anderer als Petrus sei, ein Verdacht der Absichtlichkeit zurückbleibe. Es ist gewiß zu viel behauptet, wenn Dietlein, und ähnlich Schott, behauptet, in der Schreibung *Συμεών* liege ein Beweis für die Echtheit des Briefes. Aber das ist gewiß, daß diese Briefüberschrift viel mehr Vertrauen als Verdacht erweckt.

2 Petr. 1, 14.
3, 1.

Wie mir scheint, gilt das aber allen anderen Stellen, in denen man eine besondere Absichtlichkeit gewittert hat, mit der der Verfasser sich als Petrus habe darstellen wollen. Von 1, 14 sehe ich ganz ab, da hier, wie S. 86 ff. nachgewiesen ist, ein Bezug auf Joh. 21 nicht vorliegt. Bezieht sich der Verfasser nicht auf jene Geschichte, so wird man nicht sagen können, mit dem allgemeinen Hinweis auf eine Offenbarung Christi kennzeichne er sich schon als Apostel. Solche Offenbarungen haben viele gehabt, denen es nie in den Sinn gekommen ist, sich unter die Apostel zu rechnen. — Das Gleiche gilt von 3, 1, wenn S. 221 ff. mit Recht nachgewiesen ist, daß sich diese Worte gar nicht auf unsern ersten

kanonischen Petrus-Brief beziehen können. So ist diese Notiz an sich gar kein Mittel, das der Verfasser zur Erweckung der Vorstellung gebraucht, er wolle für Petrus gelten.

Anders steht es mit dem Hinweis auf die Verklärungsgeschichte; dadurch wird der Verfasser entschieden als ein Apostel Christi gekennzeichnet. Es kommt hier noch nicht darauf an, wie es sich mit der geschichtlichen Sicherheit der bekannten evangelischen Erzählung verhält; darüber wird weiter unten verhandelt werden. Jetzt fragt es sich nur, ob die Berufung auf jenes Ereignis — die Geschichtlichkeit desselben vorausgesetzt — den Verdacht erwecken kann, es sei dem Verfasser darum zu thun, sich recht bestimmt als Petrus zu bezeichnen. Ich muß diese Frage entschieden verneinen. Man meint, hätte der Verfasser nicht gerade hervorheben wollen, daß er Petrus sei, so wäre ihm die Berufung auf Jesu Verklärung gar nicht in den Sinn gekommen, sondern er hätte auf die bekannten »Heilsthatsachen«, speziell auf Christi Tod und Auferstehung hingewiesen. Ich will davon gar nicht reden, daß unsere Kritiker auf diese und ähnliche Weise die neutestamentlichen Schriftsteller verpaulinisieren und dann über Abhängigkeit derselben von paulinischen Gedankengängen klagen, sondern nur die Frage aufwerfen, welche in den Evangelien berichtete Geschichte sich denn außer der »Verklärung« dazu hätte eignen können, das zu begründen, was hier in Frage kommt. Für die Herrlichkeit des himmlischen βασιλεύς Christus, in dessen Reich einzugehen den Lesern verheißten wird, (wie sie ermahnt werden, alles zu thun, was ihnen den Eingang in dieses Reich eröffnen kann), ist keine andere Erscheinung als die der Verklärung ein sichtbarer Beweis gewesen, weder — wie oben bereits bemerkt ist¹⁾ — die Erscheinungen des Auferstandenen noch die Himmelfahrt. Mit Recht bemerkt Weiß:²⁾ »Daß die Apostel in dem überirdischen Lichtglanz, der Jesum umleuchtete, die Verklärung zu schauen glaubten, in welcher Jesus noch vor wenig

Die Ver-
klärung.

1) Vgl. S. 98.

2) Leben Jesu, II, 315.

Tagen wiederzukommen verheißten hatte,¹⁾ ist nicht nur durch die Auffassung im 2. Petrus-Brief klargestellt, sondern auch durch die Beziehung, in welche die petrinische Überlieferung diesen Hergang durch eine in unseren Evangelien so überaus seltene spezielle Zeitangabe zu den Veröffentlichungen bei Caesarea Philippi setzt.«²⁾ Bedenklich kann die Berufung unseres Verfassers auf dieses Ereignis nur insofern machen, als dasselbe möglicherweise nichts anders als Produkt der Sage ist. Doch darüber kann erst weiter unten verhandelt werden.

Die Briefe
des Paulus.

Ein gleiches Urteil wie über den Hinweis auf die Verklärung muß ich abgeben in Bezug darauf, daß Petrus des Paulus und seiner Briefe gedenkt. Aus welchem Anlasse Petrus an die Briefe des Paulus und seine Übereinstimmung mit denselben erinnert, liegt doch vor Augen. Nichts weist darauf hin, daß er sich dadurch als Apostel geltend machen will. Vielmehr, wenn 3, 16 dessen gedacht wird, daß die von Petrus bekämpften Libertiner ihre Richtung zu decken versuchen durch von ihnen verdrehte Äußerungen des Paulus, so ist es selbstverständlich, daß der Verfasser die Leser darauf hinweist, daß Paulus ihnen wie anderen über die Bedingung zum Eingang in die βασιλεία Christi dasselbe geschrieben habe, was er ihnen soeben vorgehalten hat. So kann man nur, wenn man den Worten des Petrus Motive unterlegt, auf die er selbst schlechterdings nicht hinweist, in der Erwähnung des Paulus und seiner Briefe ein Zeichen dafür finden, daß der Verfasser mit Absichtlichkeit sich als Apostel habe darstellen wollen.

Erwähnung
der Apostel.

Dann wird es aber auch nichts auf sich haben, wenn man behauptet, der Verfasser sei aus der angenommenen Rolle hin und wieder herausgefallen. Das soll der Fall sein 3, 2, wo der Verfasser von »unsern Aposteln« rede. Allein S. 222 f. ist nachgewie-

1) Vgl. Matth. 16, 27 f.: μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ καὶ τότε ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἄν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

2) Vgl. Matth. 17, 1. Mark. 9, 1.

sen, daß die Lesart *ἡμῶν* zweifellos zu verwerfen und *ὁμῶν* zu lesen ist. Aber selbst dann, meint man, verrate der Verfasser, daß er nicht zu den Aposteln gehöre. Daß das nicht richtig, oder besser, daß das nicht nothwendig ist, habe ich S. 225 nachzuweisen versucht. Aber nehme man einmal an, der Verfasser schliesse sich bei den Worten: *μνηστῆναι . . . τῆς τῶν ἀποστόλων ὁμῶν ἐντολῆς*, von *οἱ ἀπόστολοι ὁμῶν* aus, so folgt daraus doch noch nicht, daß er überhaupt nicht Apostel sei; er würde sich dann in diesem Zusammenhange nur nicht unter die rechnen, welche Apostel der Gemeinde sind, an die er schreibt, nicht aber von denen ausschließen, welche Apostel überhaupt sind. Da nun 1, 16 bemerkt ist, daß Petrus mit den anderen Zeugen der Verklärung den Lesern Jesu *δύναμις καὶ παρουσία* kund gethan hat, und da 3, 15 von des Paulus Unterweisung die Rede ist, so wäre es sehr wohl möglich, daß Petrus 3, 2 von der Ermahnung dieser Leute redete, ohne auf das zu reflektieren, was er selbst der Gemeinde ehemals gesagt hatte. Der Ausdruck *οἱ ἀπόστολοι ὁμῶν* legt indes nahe, noch an andere Personen zu denken.

Wenn an dieser Stelle Propheten und Apostel nebeneinander genannt werden, so geschieht das offenbar nicht in dem Sinne, in welchem z. B. Justin. Apol. I, 67 die Rede ist von *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράματα τῶν προφητῶν*. Vielmehr handelt es sich hier bei *ἀπόστολοι* um solche Männer, welche speziell diese Gemeinde unterwiesen haben. Mit Recht hat nun Harnack auf Grund der neu entdeckten *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* die früher, besonders von Lightfoot ausgesprochene Ansicht betont, *ἀπόστολοι* sei ein Titel, der ursprünglich nicht allein den Zwölfen und Paulus zugekommen sei, sondern jedem, der als ein von Gott berufener Missionar anerkannt war. Er bemerkt: »Der Apostel Paulus hätte nicht 1 Kor. 15, 5. 7 erst von den *δώδεκα*, dann von den *ἀπόστολοι πάντες* sprechen, er hätte nicht über die falschen Apostel so handeln können, wie er es im 2. Korinther-Brief gethan hat, er hätte den Andronikus und Junias (Röm. 16, 7) nicht als *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* d. h. eben als Apostel bezeichnen können, wenn nicht das Wort

»Apostel« einen weiteren Sinn gehabt hätte. Auch aus Apoc. 2, 2 geht hervor, daß wandernde Missionare mit dem Titel »Apostel« aufgetreten sind, und daß man ihnen diesen Titel nicht von vornherein absprach, sondern prüfte, ob sie das wirklich seien, was sie zu sein erklärten.«¹⁾ — Dieser weiter gefasste Begriff *ἀπόστολοι* scheint auch 2 Petr. 3, 2 vorzuliegen, da man andernfalls statt *οἱ ἀπόστολοι ὑμῶν* wie in der Parallele Jud. 17 *οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* lesen würde.²⁾ Die aus Judas in den Petrustext hineingekommene Glosse wird wohl mit dadurch veranlaßt sein, daß man den ungewöhnlichen Ausdruck, wie er bei Petrus sich findet, durch den später allgemein gebräuchlich gewordenen zu ersetzen suchen wollte. Petrus unterscheidet noch zwischen Aposteln Jesu Christi, d. h. von Jesus selbst berufenen und entsendeten Boten, so 1, 1 ff., und Aposteln im weiteren Sinne, die nicht der gesamten Christenheit, sondern den einzelnen Gemeinden zugehören. Und an letztere wird er 3, 2 wenigstens mit denken.³⁾ Dann ist es aber um so begreiflicher, daß Petrus von der *ἐντολή* dieser Leute redete, ohne daran zu denken, daß auch er einer von denen gewesen war, welche der Gemeinde die *ἁγία ἐντολή* aufgelegt hatten. Somit ist der Verfasser in keiner Weise an dieser Stelle aus der, wie man behauptet, angenommenen Rolle eines Apostels Jesu Christi herausgefallen.

Übrigens würde ein derartiges Herausfallen sehr merkwürdig kontrastieren mit der Absichtlichkeit und dem Geschick, womit sich der Verfasser als Apostel dargestellt haben soll. Mit Recht hat Weifs darauf nachdrücklichst aufmerksam gemacht,⁴⁾ und selbst Mayerhoff fühlt sich zu dem Bekenntnisse gedrungen: »Man könnte es nun noch als unwahrscheinlich hinstellen, daß der Unterschieber eines solchen Briefes so unachtsam gewesen wäre, sich selbst durch eine Nachlässigkeit zu verraten, wenn ihm doch sehr sichtbar daran zu liegen scheine, als Apostel betrachtet zu werden.«⁵⁾ Aber freilich, er weiß diesem Bedenken sogleich wieder mit der

1) a. a. O. S. 115 f.

2) Gegen Harnack a. a. O. Anm. 32, S. 118 unten.

3) Vgl. auch Weifs a. a. O. S. 276.

4) a. a. O. S. 264 ff.

5) a. a. O. 187.

S. 398 ff. widerlegten Behauptung entgegenzutreten, der Verfasser mache sich ja doch auch an anderer Stelle einer gleichen Nachlässigkeit schuldig, da er die Libertiner zuerst als Zukünftige und dann als Gegenwärtige beschreibe.

Ebenso verkehrt wie die zurückgewiesenen Behauptungen ist es, wenn man in den Worten 1, 1: *τοῖς ἰσότημον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν*, ein Selbstbewußtsein ausgedrückt gefunden hat, wie es die bescheidenen Apostel selbst nicht gehabt haben könnten, sondern wie es ihnen erst die nachapostolische Zeit angedichtet habe.¹⁾ Wenn man das behauptet, so macht man sich sehr blasse und abstrakte Vorstellungen von den urchristlichen Hoffnungen sowie von dem Ansehen, welches die von Christus selbst berufenen Apostel genossen mußten. Daß diese von Christus zu hohen Ehren berufen waren, verstand sich nach der ganzen Lage der Sache, sowie nach den hierauf sich beziehenden Aussprüchen Jesu ganz von selbst. Viel eher könnte man sagen, daß jene Wendung, die zu ihrer Voraussetzung die Überzeugung von der herrlichen Zukunft der Apostel hat, völlig frei ist von jeder Überhebung und in ihrer Mischung von Selbstbewußtsein und Demut ein ebenso treffender Ausdruck apostolischer Stimmung wie der freilich ebenfalls angezweifelte Ausspruch 2 Tim. 4, 7 f.: *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἡγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα. λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὗ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἡγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.*²⁾

Jene Mischung von Selbstbewußtsein und Demut, die uns bei Paulus gar nicht auffällt, und deren Fehlen bei Petrus sich nicht erklären würde, findet sich auch in der Ausführung 1, 3 f. ausgesprochen. In Gegensatz zu den Lesern, welchen der Verfasser wünschen muß, daß sich ihnen *χάρις* und *εἰρήνη* in Erkenntnis Christi mehre, spricht Petrus es aus, daß er und seine Genossen das besitzen, was er jenen wünscht. Das thut er aber ohne jede

1) Vgl. S. 10. 2) Vgl. auch 1 Kor. 15, 10.

Spitta, 2. Petrus- und Judas-Brief.

Selbstüberhebung, indem er diesen Besitz, zu dessen Erwerben er die Leser anfeuert, nicht als ein Produkt der eigenen Tüchtigkeit, sondern als ein Geschenk dessen betrachtet, der sie berufen hat durch seine *δόξα* und *ἀρετή*. Je unbeabsichtiger sich diese Wendung giebt, um so schwieriger wird es, hier eine Fiktion zu sehen.

Es ist richtig, daß im 1. Petrus-Briefe viel weniger persönliche Notizen und Empfindungen sich finden als im zweiten. Aber wer mag daraus schliessen, daß dieses für den 2. Brief ein Zeichen der Unechtheit sei? Sonst pflegt man den Mangel an persönlichen Beziehungen als ein Zeichen der Unechtheit zu betrachten. Der 1. Petrus-Brief aber ist seiner ganzen Art nach ungeeignet, als Maßstab hingestellt zu werden für das, was petrinisch ist, und was nicht. So muß ich bei dem Urteil stehen bleiben, daß in der Selbstbezeichnung des Verfassers nichts enthalten ist, was uns veranlassen könnte, der geschichtlichen Sicherheit seiner Behauptungen zu misstrauen.

Verfasser
des Judas-
Briefes.

Dieses Urteil wird man bei dem Verfasser des Judas-Briefes um so leichter abgeben, je weniger derselbe von seinen persönlichen Beziehungen spricht und je dunkeler es bleibt, welcher Judas er denn sein wolle. Man nimmt freilich ohne weiteres an, er wolle Bruder des berühmten Jakobus, des Bruders des Herrn, sein, und scheut sich nicht, darin einen Verdachtsgrund gegen die Echtheit des Briefes zu sehen. Aber da es der Jakobus viele gab, so wird man bei der Annahme, daß der Judas-Brief ein Falsifikat sei, das Geständnis abgeben müssen, daß der Verfasser nichts gethan hat, sich als Bruder dieses berühmten Jakobus besonders deutlich zu machen. Und doch würde man das bei einem Falsator gerade erwarten.

Da ich den Leserkreis des Briefes, wie im Folgenden nachgewiesen werden wird, nicht näher bestimmen kann, als daß es ein judenchristlicher sein muß, so muß es dahin gestellt bleiben, ob der Verfasser des Briefes wirklich der Bruder Jakobi, des Bruders des Herrn, ist, oder Bruder eines Jakobus, der dem betreffenden Leserkreise besonders nahe stand und deshalb nicht weiter

charakterisiert zu werden brauchte. Auf jeden Fall wird er durch das Verhältnis seiner Schrift zu dem 2. Petrus-Briefe als ein Mann hingestellt, der zu den Uraposteln in naher Beziehung stand, ohne selbst zu den Zwölfen zu gehören.

3.

Auch aus der Bezeichnung der Leser, an die Petrus und Judas ihre Briefe richten, glaubt man keine sicheren geschichtlichen Folgerungen ziehen zu können; im Gegenteil, auch hieraus soll deutlich erhellen, daß wenigstens der 2. Brief des Petrus ein Falsifikat sei. Am unumwundensten werden diese Gedanken in Schenkel's Artikel über den 2. Brief des Petrus ausgesprochen,¹⁾ einer Ausführung, in der die der meinigen entgegengesetzte Anschauung in krassester Weise durchgeführt ist. Er bemerkt: »Der 2. Petrus-Brief ist nicht an eine bestimmte Gemeinde oder einen Cyklus von Gemeinden, sondern an Christen überhaupt gerichtet, »die mit uns gleichwerten Glauben erlangt haben in Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi.« Eine gewiß möglichst unbestimmte und vieldeutige Adresse! Petrus war der Apostel der Beschneidung; irgend eine Anspielung an diesen seinen judenchristlichen Apostelberuf war füglich in einem Brief desselben zu erwarten. Allein, wie die Adresse, so läßt auch der Inhalt des Sendschreibens selbst es durchaus im Unklaren, ob die Adressaten als Juden- oder Heidenchristen zu denken seien; die Berufung auf die Briefe, welche der Apostel Paulus an die Empfänger des Sendschreibens geschrieben, liefs eher Heiden- als Judenchristen vermuten, ohne daß zuverlässige Stützpunkte für eine solche Vermutung im Sendschreiben enthalten wären. Vermutlich wollte der Verfasser des Briefs an keine von diesen Parteien in der Kirche sich wenden; denn auf seine Parteilosigkeit in dieser Hinsicht deutet die an sich unklare Beschreibung der Leser als solcher, die mit ihm »gleichwerten Glauben in der Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi« haben. Durch die im Evangelium

Die Leser
der beiden
Briefe.

1) Bibel-Lexikon IV, 502.

Jesu Christi zur Erscheinung gelangte höhere Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit erscheint hier die Bevorzugung der Juden vor den Heiden augenscheinlich ausgeschlossen.«

Dieselbe Ansicht über den Leserkreis des 2. Petrus-Briefes wird, wenngleich etwas vorsichtiger in Bezug auf die daraus sich ergebenden Konsequenzen, von einer großen Reihe von Kritikern ausgesprochen und auch in Bezug auf den Judas-Brief geltend gemacht.¹⁾ Harnack aber hat diese Hypothese verwendet zur Stütze seiner oben berührten Ansicht über die Entstehung der katholischen Briefe.²⁾ Er meint: »Beachtet man, daß die urchristlichen »Apostel, Propheten und Lehrer« — um mit Paulus zu reden — von Gott in der Kirche, d. h. in der ganzen Christenheit, nicht in der Einzelgemeinde gesetzt sind, also den Beruf für die Gesamtkirche gehabt haben, so leuchtet ein, daß die sogenannten katholischen Briefe und Schriftstücke mit ihrer Adresse an die ganze Christenheit die hier entsprechende litterarische Gattung sind, welche daher verhältnismäßig frühe aufkommen mußte.«

Mag es sich mit dem Jakobus-Briefe, auf den Harnack zunächst seine Behauptung anwendet, verhalten, wie es wolle, an unsern beiden Briefen hat seine Hypothese nicht den geringsten Anhalt. Freilich, kommt man an die Briefe heran mit der Voraussetzung, die doch erst bewiesen werden soll, daß nämlich beide Schriften Fälskate oder daß sie für die gesamte Christenheit bestimmte Abhandlungen seien, dann mag man aus der Bezeichnung der Leser in 2 Petr. 1, 1 und Jud. 1, welche dieselben nur im allgemeinen nach ihrem christlichen Charakter beschreibt, schließen, die Verfasser hätten sich an keine bestimmte Gemeinde gewendet. Aber an sich folgt aus jenen Adressen, wie S. 17 und 302 bemerkt und auch von Weiß³⁾ betont ist, durchaus nicht, daß die Ver-

1) Vgl. z. B. Sieffert, Art. Judas-Brief in Herzogs R.-Encykl. ed. 2, S. 278: »Der Judas-Brief ist nicht an einen lokal begrenzten Leserkreis gerichtet und darum nicht ein Brief im eigentlichsten Sinne, sondern ein für weite Kreise der Kirche bestimmtes pastorales Rundschreiben.«

2) a. a. O. S. 105.

3) a. a. O. S. 274.

fasser sich keinen bestimmten Leserkreis gedacht hätten. Mit Recht sagt Weifs: »Da solche Briefe ja doch persönlich überbracht wurden, bedurfte es einer konkreteren Bezeichnung der Leser in der Adresse nicht notwendig.« Und ist die neutestamentliche Apokalypse nicht an die damals allein bestehenden asiatischen Gemeinden, sondern an sieben aus der Zahl derselben gerichtet, wie ich trotz Völters Ausführungen noch immer für richtig halte,¹⁾ so zeigt ja auch die Adresse Apoc. 1, 4: *Ἰωάννης ταῖς ἐπὶ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ*, daß es nicht nötig war, in den Briefanfängen die Leser nach ihrem Wohnort aufs genaueste zu charakterisieren.

Aber möchten sich dafür immerhin keine Beispiele beibringen lassen, so dürfte doch der fragliche Punkt nicht nach irgend welchen Parallelen, sondern nach dem Inhalte unserer Briefe entschieden werden. Und der zeigt aufs deutlichste, daß die Verfasser an bestimmte einzelne Gemeinden und nicht an die gesamte Christenheit geschrieben haben.

Schon dadurch, daß Petrus verschiedentlich seine Leser als solche bezeichnet, denen er und seine urapostolischen Genossen das Evangelium gepredigt haben,²⁾ wird es ausgeschlossen, daß der Brief an die gesamte Christenheit gerichtet ist. Deutlicher noch wird das, wenn der Verfasser 3, 1 bemerkt, dieses sei schon der zweite Brief, den er seinen Lesern schreibe; vor allem aber, wenn er 3, 15 von einem Paulus-Briefe redet, den die Leser empfangen haben, im Unterschiede von anderen Paulus-Briefen, die ihnen nicht bekannt sind. Das führt, wie auch Weifs bemerkt,³⁾ notwendig auf einen bestimmten Gemeindekreis. — Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Ausführung über die Libertiner c. 2. Bezeichnet Petrus dieselben als zukünftig für seine Leser, behandelt sie übrigens aber als gegenwärtige,⁴⁾ so folgt daraus, daß er nicht an die gesamte Christenheit geschrieben haben kann,

1) Die Entstehung der Apokalypse, 2. Aufl. S. 12 f.

2) Vgl. 1, 1 ff. 1, 16.

3) a. a. O. S. 276.

4) Vgl. die Ausführungen S. 398—403.

sondern nur an einen Teil derselben, in welchem die Personen noch nicht thätig gewesen waren, welche an anderen Orten bereits ihr verderbliches Wesen getrieben hatten.

Derselbe Schluss ist aber auch bei dem Judas-Briefe zu machen. Wenn der Verfasser V. 4 bemerkt: *παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι*, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß die betreffenden Leugner Christi vorher schon in der Christenheit gewesen sind, daß also die Leser dieses Briefes nicht mit der Christenheit identisch sein können. Es liegt hier derselbe Fall vor, wie Gal. 2, 4, wo die *παρεϊδαντοι ψευδάδελφοι* nicht solche Personen sind, die in die Christenheit eingekommen, sondern Christen gesetzlicher Art, die in Kreise freierer Richtung eingedrungen sind.¹⁾ Nicht für absolut zwingend muß ich es dagegen halten, wenn Weiss auf Jud. 12. 22. 23 hinweist als auf solche Stellen, aus denen folge, daß der Brief an einen bestimmten Gemeindekreis gerichtet sei.

Sogar Mayerhoff²⁾ gesteht zu, daß es unrichtig sei, als Leserkreis des 2. Petrus-Briefes die gesamte Christenheit anzusehen: »Schon in V. 12—17 beschränkt sich die Allgemeinheit der Grußformel durch das Hervorblicken eines engeren persönlichen Verhältnisses zwischen dem Verfasser und den ersten Lesern des Briefes; denn nach V. 16 erscheint der Verfasser als Verkündiger des Evangeliums unter ihnen. Noch bestimmter begrenzt der Verfasser den Kreis seiner Leser 3, 1 durch die Worte: *ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν*, so daß also die Leser des ersten Briefes auch die des zweiten gewesen wären, die Christen in Pontus, Galatien, Kappadocien, das prokonsularische Asien und Bithynien.« Wäre diese letzte Behauptung richtig, so müßte man die Leser als Heidenchristen betrachten, und dieser Ansicht sind auch nicht wenige Erklärer. Allein, auch abgesehen von der Beantwortung der Frage nach dem Ver-

1) Vgl. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1 S. 147. — Keim, Aus dem Urchristentum S. 70.

2) a. a. O. S. 150 f.

hältnis des zweiten zum ersten Petrus-Briefe, ist dieselbe entschieden zu verneinen. Dafs die erste Person des Plural in den Eingangsworten unsers Briefes nicht auf Petrus und die Judenchristen geht, also die Leser nicht als Heidenchristen hinstellt, ist oben eingehend bewiesen worden. Das ἡμεῖς gilt vielmehr dem Petrus und seinen urapostolischen Genossen. Wenn aber diese den Lesern das Evangelium gepredigt haben wollen, so läfst das nicht sowohl auf Heiden-, als vielmehr auf Judenchristen schliessen. Dazu würde nun der erste Brief vortrefflich stimmen, wenn Weiss mit seiner Behauptung, die Leser desselben seien Judenchristen, recht hätte — eine Behauptung, von der er für den 2. Petrus-Brief freilich keinen Gebrauch macht, da er die Leser desselben seltsamer Weise für Heidenchristen erklärt. Allein mir scheint es unzweifelhaft, dafs der Verfasser des 1. Briefes seine Leser als Heidenchristen betrachtet. Diese Thatsache ändert aber nichts an der Ansicht, dafs die Leser des 2. Briefes Judenchristen sind. Denn nach den S. 93. 94. 221. 226. 227 angestellten Erwägungen ist es überhaupt unmöglich, anzunehmen, dafs die beiden Petrus-Briefe an denselben Leserkreis gerichtet sind. Die Leser des 2. Briefes sind durch die Urapostel selbst bekehrt, die des ersten nicht; der Inhalt des 2. Petr. 3, 1 erwähnten Petrus-Briefes stimmt nicht zu dem Inhalte des ersten kanonischen. So steht der Annahme nichts im Wege, dafs die Leser des 2. Briefes Judenchristen seien. Oder sollte dazu nicht stimmen, dafs auch Paulus denselben geschrieben hat? Aber man läfst doch den Römer-Brief an Judenchristen gerichtet sein. Im übrigen widerspricht einer solchen Behauptung meine Gesamtanschauung über das Verhältnis von Judentum zu Heidentum in der Urkirche; wie weit dieselbe im Rechte ist, kann hier natürlich nicht ausgeführt werden.

Was aber in Bezug auf den 2. Petrus-Brief gilt, gilt auch dem Briefe des Judas; beide sind an Judenchristen gerichtet. Wo dieselben ihren Wohnsitz haben, das zu bestimmen, fehlt mir jeder Anhalt. Nach dem Gesagten aber ist es deutlich, dafs oft recht wenig guter Wille vorhanden gewesen ist, die Probleme des 2. Petrus-Briefes zu lösen, wenn sich de Wette so über den Leser-

kreis desselben vernehmen läßt: »Der Brief ist scheinbar an alle Christen geschrieben (1, 1), aber es sollen dieselben Leser sein, an welche der 1. Brief gerichtet ist (3, 1); ja, es scheint vorausgesetzt zu werden, daß der Apostel sie unterrichtet habe (1, 16). Und doch sollen es dieselben sein, an welche der Apostel Paulus geschrieben (3, 15 vgl. Röm. 2, 4).«¹⁾

4.

Verhältnis des 2. Petrus- und Judas-Briefes zur jüdischen Litteratur. Sind die Verfasser beider Briefe christliche Juden, die an Juden schreiben, so wird man erwarten dürfen, daß sich das zeige in ihrer Anlehnung an jüdische Vorstellung und Ausdrucksweise, an jüdische Litteratur, speziell an das Alte Testament. Aber gerade in dieser Beziehung hat man gegen den 2. Petrus-Brief starke Bedenken erhoben. So bemerkt Bleek: »Petrus erscheint im ersten Briefe mit der heiligen Schrift seines Volkes im hohen Grade vertraut, die fortwährende Benutzung und Anwendung derselben zur Ermahnung, Warnung und Belehrung ist ihm etwas ganz Natürliches und Geläufiges, da er alttestamentliche Stellen nicht bloß ausdrücklich citiert, sondern noch häufiger, ohne ausdrücklich zu citieren, sich der Worte derselben als seiner eigenen bedient. In der Hinsicht bildet der zweite Brief den größten Kontrast. Nirgends wird hier eine alttestamentliche Stelle citiert, und nirgends bedient sich der Verfasser in der Ermahnung an die Leser der Worte des A. T. als seiner eigenen; höchstens bei einer oder zwei Stellen läßt sich annehmen, daß ursprünglich Stellen des A. T. zu Grunde liegen, wie 3, 8 vgl. Ps. 90, 4, und 2, 22 vgl. Prov. 26, 11, obwohl auch bei ihnen nicht hervortritt oder besonders wahrschein-

1) Einleitung § 174*. — Vgl. auch Reufs, Geschichte der heil. Schriften N. T. § 270, Anm.: »Die Leser nach 3, 1 dieselben wie die des ersten Briefes, welcher indessen einen beschränkteren Kreis nennt als der zweite 1, 1. Natürlich, weil zur Zeit der Abfassung die Episteln der Apostel bereits Gemeingut der ganzen Christenheit waren. Dieselben Leser 1, 16 als Jünger Petri, 3, 15 als Jünger Pauli betrachtet, was in jüngerer Zeit allerdings leicht vereinbar ist vom kirchl. theol. Standpunkte, in der Geschichte nicht.«

lich ist, daß der Verfasser selbst diese Stellen der Schrift unmittelbar vor Augen gehabt habe. Sollte das aber auch sein, so bleibt doch diese Verschiedenartigkeit, welche die ganze Einkleidung der Ermahnung betrifft und so bedeutend ist, daß es schwer hält, bei der Voraussetzung der Identität des Verfassers beider Briefe sie auf irgend befriedigende Weise zu erklären; es führt uns das auf einen anderweitigen Bildungsgang des Schreibenden, und folglich, da der erste Brief unzweifelhaft echt ist, auf die Unechtheit des zweiten.« Infolge dieser Beobachtung glaubt dann Bleek den Verfasser des Briefes für einen alexandrinischen Heidenchristen halten zu dürfen.¹⁾

In jenen Behauptungen findet sich Richtiges und Unrichtiges gemischt. Das ist offenbar, daß der Verfasser des 2. Briefes nicht in der Weise das Alte Testament verwendet, wie der erste Petrus-Brief. Da letzterer aber nicht an Judenchristen geschrieben ist und ersterer nicht an Heidenchristen, wie Weiße den Sachverhalt geradezu umkehrend behauptet, so kann man jenen Unterschied auch nicht daraus erklären, daß der Verfasser zu jener Verwendung des Alten Testamentes durch seine Leser veranlaßt sei.²⁾ Auch ich glaube, daß die genannte Differenz zwischen den beiden Briefen zu den Punkten gehört, auf welche die Ansicht von der Verschiedenheit der Verfasser derselben sich stützen kann. Aber da mir im voraus die direkt petrinische Abfassung des 1. Briefes gar nicht feststeht, so folgt aus jener Differenz für mich durchaus nicht die Annahme, der 2. Petrus-Brief stamme nicht von Petrus. Aber wie es sich damit auch verhalten möge, soviel ist gewiß, daß jene Differenz schlechterdings kein Recht giebt zu der Behauptung, der 2. Petrus-Brief könne nicht von einem Juden geschrieben sein.

Formell verwendet der 1. Petrus-Brief das Alte Testament anders als der zweite; sachlich steht dieser ebenso tief in demselben wie der erste. Darauf hat Weiße mit Recht energisch auf-

1) a. a. O. S. 676 f. 680.

2) a. a. O. S. 288.

merksam gemacht.¹⁾ Ein eigentliches Citat aus dem Alten Testamente findet sich im 2. Petrus-Briefe überhaupt nicht, weder 2, 22 noch 3, 8, aber auch nicht 3, 13, wo, wie oben nachgewiesen, *κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ* die richtige Lesart ist. Dagegen ist es ebenso klar, daß der Verfasser in allen diesen Stellen Kenntniss der alttestamentlichen Überlieferung verrät. Dasselbe ist der Fall bei der Erwähnung der Pseudopropheten 2, 1, der Engel 2, 4, Noahs und der Sintflut 2, 5, der Pentapolis und Lots 2, 6 — 8, Bileams 2, 15 f., der Strafe der falschen Propheten 2, 17, des Weltursprungs und -Untergangs 3, 5 ff. Dem entspricht es, daß der Verfasser auf den *λόγος προφητικός* als inspiriert hinweist und zum Halten an denselben ermahnt 1, 19 ff. 3, 2 gegenüber den Libertinern, welche nichts wissen von der Belehrung des Alten Testaments 3, 4 f. und den Glauben an die Weissagungen von der messianischen Zukunft als ein Halten an *σεσοφισμένοι μῦθοι* verspotteten 1, 16. Wie kann man gegenüber diesen reichlichen Bezügen auf die alttestamentliche Überlieferung in einem kurzen Briefe von drei Kapiteln die Behauptung wagen, dem Verfasser desselben fehle es an der Vertrautheit mit der jüdischen Überlieferung, und so zeige er sich als Heidenchrist?! Und nehme man zu dem Gesagten noch hinzu die reichlichen Beziehungen auf außerkanonische Überlieferung, wie dieselben S. 392 ff. zusammengestellt sind, so wird man urteilen müssen, der Brief sei jüdisch wie nur irgend eine Schrift des Neuen Testamentes.

Dasselbe gilt vom Judas-Briefe, der ja fast alle die eben-erwähnten Parteien hat, außerdem aber noch den Hinweis auf die ungläubigen Israeliten in der Wüste, auf den Kampf Michaels, auf Kain und Korah, sowie jene längere Partie aus dem Henoch-Buche V. 12 ff.

Soll man die Verschiedenheit der Verwendung des Alten Testamentes in den beiden Petrus-Briefen auf einen bestimmten Ausdruck bringen, so wird man sagen dürfen, die direkten Citate des 1. Briefes sowie das Innehalten der Grenzen des Kanons macht

1) a. a. O. 288. Besonders auch Mayerhoff 163 f. 191 f.

einen mehr korrekt schulmäßigen Eindruck, während die freie Verwendung besonders der geschichtlichen Tradition und die Unbefangenheit bezüglich kanonischer und außerkanonischer Überlieferung einen mehr volkstümlichen Eindruck erweckt. Will man übrigens aus der Art, wie der Verfasser des 2. Petrus-Briefes die jüdische Tradition benutzt, folgern, er stamme nicht aus dem Judentume, so kann man das — von der Mehrzahl der apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des Alten Bundes ganz abgesehen — schliesslich auch von den Reden Jesu sagen, die auch nicht in der Weise des 1. Petrus-Briefes oder gar der noch schulmäßigeren der Paulus-Briefe und vor allem des Hebräer-Briefes das Alte Testament verwenden.

Was übrigens den Brief im ganzen betrifft, so hat Hofmann, wie mir scheint, die durchaus richtige Empfindung gehabt, wenn er ihn vergleicht mit den Schriften der alttestamentlichen Propheten, eine Eigentümlichkeit, die ebenso den jüdischen Charakter dieses Briefes als seinen Unterschied von den Schriften des Schriftgelehrten Paulus ausdrückt. — Dafs in der ganzen theologischen Anschauungsweise der 2. Brief durchaus judenchristlich ist, wird weiter unten noch nachgewiesen werden.

5.

Es genügt aber nicht nachzuweisen, dafs der 2. Petrus-Brief — und dem entsprechend auch der Judas-Brief — sich als ein Produkt aus dem Judentume kundgibt, sondern es mufs auch aufgezeigt werden, dafs derselbe zu der Person Jesu, zu seiner Geschichte wie zu seiner Lehre, eine Stellung einnimmt, die ihn wirklich als einen Zeitgenossen und direkten Jünger Jesu erscheinen läfst. Das aber gerade hat man bestreiten zu müssen geglaubt.

Man fand es anstössig, dafs der Verfasser sich 1, 14 auf eine Geschichte aus dem unechten Schluß des unechten Johannes-Evangeliums berief. Glücklicherweise bedarf es zur Widerlegung dieser Behauptung keiner Untersuchung über das johanneische Evangelium. Vielmehr ist S. 88 f. nachgewiesen, dafs der Verfasser die Offenbarung Jesu Joh. 21 gar nicht im Auge gehabt haben kann.

Verhältnis
des 2. Petrus-
Briefes zur
Geschichte
und Lehre
Jesu.

Die Weissa-
gung von
Petri Tode.

Aber auch eine spätere Erzählung über eine Offenbarung Jesu, auf welche einige Erklärer unserer Stelle hinweisen, kann, wenigstens in der Form, in der sie überliefert ist, 2 Petr. 1, 14 nicht gemeint sein. Dieselbe wird in den *Acta Petri et Pauli* c. 82 von Petrus so erzählt: *πρὸ ὀλίγων ἡμερῶν παρακληθεῖς ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ἀνεχώρουν καὶ ὑπήντησέ μοι ὁ κύριος μου Ἰησοῦς Χριστός, καὶ προσκυνήσας αὐτῷ εἶπον· Κύριε, ποῦ πορεύῃ; καὶ εἶπέν μοι ὅτι ἐν Ῥώμῃ ἀπέρχομαι σταυρωθῆναι. ἐγὼ δὲ εἶπον πρὸς αὐτόν· Κύριε οὐκ ἐσταυρώθης ἅπαξ; καὶ ἀποκριθεὶς κύριος εἶπεν· Εἰδόν σε φεύγοντα τὸν θάνατον καὶ θέλω ὑπὲρ σοῦ σταυρωθῆναι. καὶ εἶπον· Κύριε, ἐγὼ πορεύομαι, τὸ πρόσταγμά σου πληρῶ· καὶ εἰρημέ μοι· Μὴ φοβοῦ, ὅτι μετὰ σου εἰμί.¹⁾ Was dieser Bericht mit dem 2 Petr. 1, 14 gemeinsam hat, ist die Anzeige eines baldigen Todes. Aber dieses Moment ist doch in der angeführten Erzählung nur ein ganz beiläufiges, nicht einmal direkt ausgesprochenes. Andererseits sind die charakteristischen Züge jener späteren Erzählung, Flucht des Petrus und Ermahnung Christi zum Märtyrertod, im 2. petrinischen Briefe gar nicht berührt. Vielmehr hat Holtzmann recht, wenn er meint, jene Erzählung erinnere ganz an Joh. 21, 18, wo Petrus als keineswegs freiwillig zum Tode eilend vorausgesetzt ist.²⁾ Nimmt man noch hinzu, daß im 2. Petrus-Briefe, im Unterschiede vom ersten, mit keiner Silbe einer Christenverfolgung gedacht wird, so erscheint jene Offenbarung Jesu in einem Lichte, welches eine Vergleichung mit jener apökryphischen Erzählung nahezu ausschließt. Aber dabei ist es noch immerhin möglich, daß, wenn es bekannt war, Petrus habe gegen Ende seines Lebens eine Offenbarung Jesu über seinen nahen Tod empfangen, man mit Hinzunahme dessen, was man von seinem Märtyrertode in Rom wußte oder wissen wollte, jene sagenhafte Erzählung komponierte. — Daß aber jene in den geschichtlichen Büchern des Neuen Testamentes nicht erwähnte Christusvision des Petrus der*

1) Hilgenfeld, *Novum testamentum extra canonem recept.* IV, 69s. ed. 2. 2) Vgl. Schenkel's *Bibellexikon* IV, 494.

Annahme des apostolischen Charakters des Verfassers des 2. Petrus-Briefes nicht im Wege steht, wird man doch gewifs auch auf seiten der negativsten Kritiker zugeben. Man mag sich dieselbe ja vermittelt denken, wie die geschichtlich sicherer überlieferten Christusvisionen des Paulus und Johannes.

Zu demselben Resultate sollte billigerweise auch die Betrachtung des Hinweises des Petrus auf die Verklärung Jesu 1, 16—18 führen, während hieraus geradezu die Unmöglichkeit, dafs der Verfasser des 2. Petrus-Briefes Apostel gewesen sei, geschlossen wird. Wenn die sogenannte Verklärungsgeschichte in unsern Evangelien nichts anderes ist als ein Mythos, so ist damit allerdings dem Verfasser des 2. Petrus-Briefes sein Urteil gesprochen. Aber das ist eine Behauptung, die schon vor einer nüchternen Untersuchung der synoptischen Überlieferung nicht Stich hält. Um die Sicherheit der vorliegenden Untersuchung nicht irgendwie zu beeinträchtigen, stelle ich meine Anschauungen und Hypothesen über die Entstehung der Synoptiker zurück und erkläre es von vornherein als sehr wohl möglich, dafs sich in die synoptische Überlieferung sagenhafte und mythische Elemente in grofser Zahl eingeschlichen haben. Letzteres kann auch bei der Verklärungsgeschichte der Fall sein und ist es meiner Meinung nach. Aber das ganze Ereignis in mythischen Dunst aufzulösen, dazu fehlt die geschichtliche Berechtigung. Denn 1) so wie der Bericht in den drei Synoptikern vorliegt, ist derselbe nicht als Verkörperung einer einzelnen Idee zu begreifen, geschweige denn als christliche Nachbildung alttestamentlicher Typen; 2) die genaue Zeitangabe hinsichtlich dieses Ereignisses in seinem Verhältnis zu der unmittelbar vorher berichteten eschatologischen Rede zeigt an, dafs es sich hier nicht um einen in Geschichtsform gefafsten Gedanken handelt, sondern um ein Ereignis, das denen, welche es erlebten, in eine bedeutungsvolle Beziehung getreten war zu einem ihm vorangegangenen Ereignis. Jeder Versuch, jene Zeitangabe mit hineinzuziehen in den die Geschichte in Mythe verwandelnden Auflösungsprozeß, darf als mißlungen bezeichnet werden. So viel ist an dem evangelischen Berichte gewifs, dafs die Jünger Jesu nach jener eschatologischen

Der Hinweis
auf die
Verklärung.

Rede in Caesarea Philippi etwas erlebt haben, was ihnen die Worte Jesu verdeutlichte und vergewisserte. Eine Vergewisserung aber des Ausspruchs Jesu von seiner Erscheinung in Herrlichkeit konnte ihnen die Verklärung Jesu als solche sein. Im Leuchten seiner Gestalt sahen sie, nachdem ihnen eine himmlische Stimme die Sinne geweckt, die himmlische *δόξα*, in welcher der Herr wieder erscheinen wollte. Die anderen Züge der Erzählung, die Erscheinung von Mose und Elias und die daran sich anschließende Rede der Jünger, stehen mit der eschatologischen Rede Jesu nicht in solch engem Zusammenhang, und es ist deshalb immerhin als möglich zu betrachten, daß das Gespräch der Jünger über den wiederkommenden Elias Matth. 17, 10 ff. der Keim gewesen ist, aus dem jene Züge hervorgewachsen sind. Jener unter allen Umständen geschichtliche Kern der evangelischen Geschichte ist aber der Art, daß selbst der wunderscheueste Kritiker mit ihm fertig werden kann, ohne, wie z. B. Weifs, die Annahme einer Vision zu Hilfe zu nehmen.

Vergleicht man nun mit dem so beurteilten evangelischen Berichte den Hinweis auf die Verklärung im 2. Petrus-Briefe, so ist zunächst sehr bedeutsam, daß die Verklärung unter den Gesichtspunkt gestellt ist, unter welchem sie sich in den Evangelien durch die betreffende Zeitangabe befindet: Dieses Ereignis hat den Aposteln den Glauben an Jesu *δύναμις καὶ παρουσία* gefestigt. Beachtet man nun 1) wie wenig jener Gesichtspunkt in den Synoptikern auf flacher Hand liegt, so daß es des Auges des Historikers bedarf, um die Bedeutung der Verklärungsgeschichte herauszufinden, und 2) wie die Theologen bis auf diesen Tag für die Verklärung die mystischsten Deutungen aufgefunden und aufgestellt haben, so gewinnt man den Eindruck, daß der Verfasser unseres Briefes seine Kenntnis jenes Ereignisses aus einer sehr lauterer Quelle geschöpft haben muß.

Diese Folgerung verstärkt sich, wenn man die Vorstellung genauer ins Auge faßt, welche der Verfasser von diesem Ereignis gehabt hat. Hase¹⁾ freilich findet hier eine Fortbildung der evangelischen

1) Geschichte Jesu S. 496 f.

Überlieferung: »Nach den Evangelien kommt 'die Stimme: Dieser ist mein geliebter Sohn! aus der Wolke, die auf dem Berge liegt; nach jenem Brief aus dem Himmel. Fast scheint eine Ahnung des mythischen Inhalts damals schon laut geworden zu sein, denn die Erwähnung ist polemisch: nicht künstlichen Mythen sind wir gefolgt.« Allein nicht die Erzählung von Jesu Verklärung will Petrus gegen die Angriffe der Zweifler schützen, sondern den Glauben an Christi *δύναμις καὶ παρουσία* durch die Erwähnung der Verklärungsgeschichte. Das wäre aber ein sehr schlechtes Verteidigungsmittel gewesen, hätte man damals schon diese Geschichte für mythisch gehalten. Im Gegenteil, daraus, daß Petrus die Verklärungsgeschichte mit einer unserer skeptischen Zeit nahezu unbegreiflichen Naivität als Beweismittel gebraucht, erhellt, wie ihm dieselbe über jeden Verdacht erhaben stand. Daß aber eine Stimme aus dem Himmel so etwas viel Größeres und Unglaublicheres als eine Stimme aus der Wolke sein soll, will mir nicht einleuchten.

Anstatt zu behaupten, Petrus zeige eine Fortbildung der evangelischen Überlieferung, wird man sagen dürfen, er zeige eine viel einfachere Form. Man mag nun allerdings sagen, da es sich im 2. Petrus-Briefe nicht um einen Bericht von der Verklärung handelt, sondern um einen Hinweis auf dieselbe, so könne daraus, daß Petrus des Mose und Elias nicht gedenkt, nicht geschlossen werden, daß ihm diese Züge der Erzählung noch nicht bekannt gewesen seien. Gewiß, aber da Petrus derselben nicht Erwähnung thut, so bleibt immer die Möglichkeit bestehen, daß er sie nicht gekannt hat. Dazu kommt, daß er die Stimme aus dem Himmel die Worte: *ἀκούετε αὐτοῦ*, welche sich bei allen drei Synoptikern finden, nicht sagen läßt. Es ist aber doch wohl nicht zufällig, daß sich diese Worte Deut. 18, 15 finden, wo, nach alter Deutung, Mose auf den Messias als seinen Antitypus hinweist. Aber nicht bloß eine äußerliche Beziehung ist zwischen diesen Worten und dem Erscheinen des Mose. Wie letzteres in keinem deutlichen Zusammenhange steht mit der von den Synoptikern und Petrus einhellig ausgesprochenen Bedeutung der Verklärungs-

geschichte, so will sich auch das Wort, das zum Gehorsam gegen den Messias ermahnt, dem Gott, wie seinem Typus Mose, alle seine Worte in seinen Mund geben wird, nicht zu der Bedeutung der Verklärung als einer Vergewisserung des Glaubens der Apostel an Jesu *δύναμις καὶ παρουσία* schicken. Denn das scheint mir sehr weit hergeholt und unnatürlich, wenn Weifs¹⁾ urteilt: »Was Jesus von der gottgeordneten Bestimmung des Messias sagt (Mark. 8, 31) und noch zu sagen vor hat, das sollen sie hören, wie sehr es auch all ihren Erwartungen und Hoffnungen zuwiderläuft.«

Aber wichtiger als alle diese Differenzen zwischen Petrus und den Synoptikern ist diejenige, auf welche bereits S. 105 hingewiesen ist. Zweierlei erhellt aus den petrinischen Worten mit Deutlichkeit: 1) daß Jesus seine Herrlichkeit von Gott als der *μεγαλοπρεπῆς δόξα* empfing, mit anderen Worten, daß der Jesum umstrahlende Lichtglanz ihm zufiel von der Lichterscheinung Gottes her; und 2) daß dieser Umstrahlung mit himmlischer Herrlichkeit die dieses Ereignis erklärende Stimme voranging und nicht nachfolgte. In beiden Punkten ist die evangelische Überlieferung abweichend. Der Bericht von dem Leuchten Jesu steht in gar keinem Zusammenhange mit der *νεφέλη φωτεινή*, deren Erscheinen erst am Ende des ganzen Aktes berichtet wird; die Stimme aus der Wolke aber bildet nicht den Anfang, sondern den Abschluß des Ereignisses. Was nun diese Differenz betrifft, die irgendwie zu vertuschen mir nicht in den Sinn kommt, so glaube ich, daß die geschichtliche Sicherheit durchaus auf seiten des 2. Petrus-Briefes ist, und zwar lassen sich für diese Behauptung aus den Synoptikern selbst Beweisgründe anbringen.

Es ist doch höchst auffallend, daß Jesu Leuchten *ὡς τὸ φῶς* in gar keiner Beziehung stehen soll zu der *νεφέλη φωτεινή*. Woher kommt denn Jesu Lichtglanz nach der evangelischen Erzählung? Darauf giebt es keine Antwort, und es ist wenigstens durch den Text schlechterdings nicht veranlaßt, wenn man von einem

1) Das Markusevangelium S. 298.

Hervorbrechen der in Jesu verborgenen δόξα redet, ganz davon zu schweigen, daß sich diese Ansicht mit 2 Petr. 1, 17: λαβὼν παρὰ Θεοῦ πατρός τιμὴν καὶ δόξαν, in Widerspruch setzt. Mit Recht hat man das Leuchten Moses, Ex. 34 und 2 Kor. 3, als Parallele zu der Verklärung Jesu herbeigezogen; dort aber ist doch offenbar von einem Abglanz der יהיה צבא, d. i. der μεγαλοπρεπὴς δόξα die Rede. Sollte das bei der Verklärungsgeschichte anders sein, obwohl dort der Erscheinung der lichten Wolke ausdrücklich gedacht wird? Ich muß das für sehr unwahrscheinlich halten. Dazu kommt, daß die himmlische Verklärung Jesu, wenigstens nach dem Berichte des an dieser Stelle sicher ursprünglichen Matthäus, auf die Jünger gar keinen Eindruck macht, so daß Petrus die bekannten Worte wegen der drei Hütten sprechen kann, Worte, deren Ungehörigkeit an diesem Platze und in diesem Zusammenhange von Markus durch die Bemerkung: οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκρισῇ· ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο, zu mildern versucht ist. Faktisch verstärken diese Worte den Eindruck davon, daß der synoptische Bericht, wahrscheinlich durch Hinzufügung der Moses- und Elias-Episode, in eine Unordnung geraten ist, auf welche das Auseinanderfallen des Leuchtens Jesu und der Erscheinung der lichten Wolke sowie der Stimme aus derselben zurückzuführen ist. Je bedeutungsvoller gerade wegen der Beziehung zu der eschatologischen Rede in Caesarea Philippi die Lichtgestalt Jesu war, um so bedenklicher ist es, daß in der synoptischen Tradition hierauf so auffallend geringes Gewicht gelegt ist gegenüber allem, was sich auf Mose und Elias bezieht. Was die evangelische Erzählung aber an Bedeutsamkeit in ihrer Beziehung zu dem Ereignisse, mit dem sie durch die genaue Zeitangabe verknüpft wird, verloren hat, hat sie an Steigerung in das Übernatürliche gewonnen, wie schon der ganz unvermittelt auftretende, starke Ausdruck μετ-εμορφώθη zeigt, dem es vor allem zu verdanken ist, daß sich an diesen Bericht so viele phantastische Träumereien angehängt haben.

Demgegenüber macht die petrinische Vorstellung einen ebenso einheitlichen als nüchternen Eindruck. Auf einem Berge vernehmen die Apostel eine Himmelsstimme, aus welcher sie ein Zeug-

nis Gottes für Jesus seinen Sohn hören, und zugleich wird dieser von der Lichterscheinung Gottes her mit himmlischem Glanze über-gossen. Ich glaube, man kann schon in ziemlichem Maße mit Wunderscheu behaftet sein, ohne in einem solchen Ereignis Anlaß zu einem Zweifel an der geschichtlichen Sicherheit der petrinischen Abfassung dieses Briefes zu finden. Oder ist es noch nötig, auf die in vieler Beziehung bedeutungsvolle Parallele Joh. 12, 28 ff. hin-zuweisen?

Aber man wird einer allzu natürlichen Deutung der Ver-klärungsgeschichte den Vorwurf machen, ein solches Ereignis hätte in den Aposteln schlechterdings nicht jene Wirkung her-vorbringen können, die es nach dem Zeugnisse der Synoptiker und des 2. Petrus-Briefes hervorgebracht hat. Das wird nur der behaupten, der die Wirkungskraftigkeit dieses Ereignisses nach dem Maße der Unbegreiflichkeit desselben bemißt. Aber das ist eine durchaus unrichtige Betrachtungsweise. Um zu begreifen, wie das von Petrus erwähnte Ereignis, wonach nichts anderes geschah, als daß Jesus unter Erschallen einer Himmelsstimme in hellem Lichte erstrahlte, auf die Apostel jenen Einfluß gewinnen konnte, muß man sich in die durch die Synoptiker überlieferte Situation versetzen. Große Hoffnungen und banges Ahnen erfüllte, vor allem nach Jesu Worten in Caesarea Philippi, ihre Brust. Was Wunder, daß jene plötzliche Erscheinung auf einsamer Bergeshöhe sie auf das tiefste ergriff. Und wäre es ihnen möglich gewesen, das Entstehen des Glanzes als natürlich vermittelt zu erklären, so wäre er ihnen dennoch ein Zeichen Gottes geblieben zu ihrer Glaubensstärkung. Man betont, zumal auf kritischer Seite, mit Vorliebe den einfachen, unverbildeten Natursinn der Urapostel, als echter Kinder Galiläas. Dann sollte man sich dessen auch bei Beurteilung solcher Ereignisse, wie die Verklärung, bewußt bleiben und an die Urapostel nicht den Maßstab moderner Men-schen anlegen, obwohl auch der moderne Mensch, wenn nur seine Weltanschauung eine theistische ist, von einfachen, natürlichen Vorgängen den überwältigenden Eindruck empfangen kann, das sei eine ihm besonders geltende Wirkung und Führung Gottes.

Noch ein letztes Bedenken hat man gegen des Petrus Hinweis auf die Verklärung geltend gemacht. Bleek bemerkt: »Offenbar denkt der Verfasser hier (1, 18) bei dem heiligen Berge an einen bestimmten Berg, der zur Zeit der Abfassung als dieser Ort bekannt gewesen sein muß. Nun wissen wir aus den synoptischen Evangelien, welche uns dieselbe Begebenheit erzählen, daß man auch noch zur Zeit ihrer Abfassung auf den bestimmten Berg, wo sie sich ereignet hatte, kein besonderes Gewicht legte; er wird auch in keiner dieser Schriften genannt oder näher bezeichnet; jene Stelle führt uns also eher auf ein nachapostolisches Zeitalter, wo man sich schon nicht bloß in der Annahme einer bestimmten Lokalität nach der Überlieferung mehr geeinigt hatte, sondern auch dem Orte wegen dieses Ereignisses eine besondere Heiligkeit beilegte.« — Aber wenn die Verklärung keine bloße Mythe ist, so muß sie ja wohl auf einem bestimmten Berge stattgefunden haben, und wenn sie eine Offenbarung der *μεγαλοπρεπὴς δόξα* war, so versteht es sich ja wohl von selbst, daß den Aposteln die Stätte solcher Offenbarung als geweiht galt. Im übrigen legt Petrus auf den Namen des Berges ebensowenig Gewicht als die synoptische Überlieferung; wahrscheinlich hatte die betreffende Stätte gar keinen besonderen Namen. Daß aber die Synoptiker nicht von dem heiligen Berge, sondern von einem hohen Berge reden, liegt doch wohl in der Verschiedenheit der Art und Weise begründet, wie das betreffende Ereignis dort und bei Petrus erwähnt wird. Mit Recht bemerkt Weiss, jenes Bedenken Bleeks falle, wenn der Brief echt sei, in nichts zusammen.

So glaube ich behaupten zu dürfen, daß die Erwähnung der Verklärung Jesu im 2. Petrus-Briefe nur dazu dienen kann, den Eindruck zu verstärken, daß hier ein apostolischer Mann schreibt, da er eine Tradition dieses Ereignisses bietet, die offenbar älter ist als die synoptische Überlieferung.

Aber mit dieser Thatsache würde es aufs schärfste kontrastieren, wenn Petrus eben den Gedanken an die baldige Parusie Jesu verloren hätte. Je energischer in jener Rede in Caesarea Philippi, welche durch die nachfolgende Verklärung beglaubigt werden sollte,

Verhältnis
der Verfasser
zu Jesu
Parusie-
Gedanken.

sein baldiges Erscheinen in Aussicht gestellt ist, um so unbegreiflicher würde es sein, wenn Petrus seinen Lesern und sich selbst versichert hätte, tausende von Jahren würden vergehen, ehe die *ἡμέρα τοῦ κυρίου* anbreche. Man hat diese Meinung aus 2 Petr. 3, 8 herausgelesen, jedoch ohne Grund, wie S. 250 ff. nachgewiesen ist. Dort handelt es sich nicht um das Maß der Zeit, welche zwischen der Gegenwart und der Parusie liegt, sondern um das Maß der *ἡμέρα κυρίου*, also der Zeit von der Erscheinung des Messias bis zum Weltende. Es ist an dieser Stelle, wie im ganzen Briefe vorausgesetzt, daß der Herr bald kommen werde. Wenn man mit Recht behauptet, daß die Hoffnung auf Jesu Parusie der wichtigste Faktor im religiösen Leben der Urchristenheit gewesen sei, so muß man dem 2. Petrus-Briefe einen im hohen Grade urchristlichen Charakter zuschreiben. Der Gedanke von der Parusie und der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* beherrscht die Ausführungen des Verfassers von Anfang bis zu Ende. Schon gleich die Bezeichnung der Leser 1, 1: *τοῖς ἰδοτίμοις ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν*, ist eschatologisch geartet: gleichwertig dem Glauben der Apostel ist der der Leser, weil er gleiche Herrlichkeit und Seligkeit zur Folge hat. Und dieser Hinweis auf die großen Verheißungen beherrscht den ganzen Gedankengang in V. 2—11; dieselben treten zuerst auf als das Motiv zum Streben nach einem heiligen Leben und werden zum Schlufs V. 11 hingestellt als das durch solches Leben erreichte Ziel. Daß dieses Ziel kein Phantasiegebilde sei, daß Jesu *δύναμις καὶ παρουσία*, auf die sich der strebenden Christen hoffender Blick richten soll, nicht unter ersonnene Mythen gehöre, das ist es, was der Verfasser in der zweiten Hälfte des ersten Kapitels betont und durch den Hinweis auf die Verklärung bekräftigt. Von dem Streben nach diesem Ziele will er ihnen schreiben, so lange er lebt, daran sollen sie erinnert werden, auch wenn sich das Grab über ihm geschlossen hat, das sollen sie dem durch die Apostelerfahrung fester gewordenen prophetischen Worte entnehmen. Eine energischere Verwendung des Parusiegedankens, als in diesen Ausführungen sich findet, ist kaum denkbar. Während nun im zweiten Kapitel bei den Libertinern das Gegenstück zu dem Verhalten

gezeigt wird, durch das die Leser den Eingang in das Königreich Christi gewinnen sollen, wendet sich die Ausführung im dritten Kapitel hauptsächlich gegen den Skeptizismus der Libertiner betreffs der Parusie, der zu ihrem unsittlichen Leben in demselben Verhältnisse steht, wie in c. 1 die Hoffnung auf die Parusie zu dem Wandel im Tugendstreben. Auch hier findet sich der Gedanke von der unmittelbar bevorstehenden, von den Lesern zu erlebenden Parusie auf das bestimmteste ausgesprochen, wie ein Blick auf 3, 3. 9. 10. 14 zur Genüge zeigt, und wenn der Brief mit der auf Christus bezüglichen Doxologie: *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος*, schließt, so erhellt auch daraus, wie voll der Verfasser war von dem Gedanken an die Parusie Christi und das dann eintretende tausendjährige Reich, die *ἡμέρα αἰῶνος*. Von ihm selbst wird man also nicht aussagen können, daß er von der Anschauung über die Parusie sich entfernt habe, die man von einem persönlichen Jünger Jesu erwarten darf. Ob aber die Libertiner, die er auch bezüglich der Parusiehoffnung bekämpft, zu dem Schlusse zwingen, der Verfasser müsse in einer späteren als der apostolischen Zeit gelebt haben, wird in der nächsten Abhandlung untersucht werden.

Viel weniger bestimmt tritt der Parusiegedanke bei Judas in den Vordergrund, obwohl er auch dort nicht fehlt. Werden doch die Leser gleich bezeichnet als für Jesus Christus aufbewahrte, und wird ihnen deshalb das Erbarmen Christi V. 2 Angewünscht, dem sie nach V. 21 entgegenwarten sollen. Desgleichen besteht Judas auf des Petrus Wort, daß die Leute, gegen welche zu kämpfen er die Leser auffordert, *ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου* leben werden, und wendet auf sie das Henochwort an: *ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ*. So zeigt sich auch hier nichts, was aus der Zeit der unmittelbaren Jünger Jesu herausführen könnte.

Aber das möchte in anderer Beziehung der Fall sein, und zwar weniger bei Judas als bei Petrus, nämlich in Bezug auf die Anschauung von der Person Jesu. Während Judas von Gott als dem *μόνος Θεός* redet (V. 25), nennt Petrus gleich zu Anfang seines Briefes Jesum »unsern Gott und Heiland.« Das scheint auf

Des Petrus
Anschauung
von Jesu
Person.

eine spätere kirchliche Vorstellung von Christus als dem inkarnierten Logos zu führen und nicht diejenige zu sein, welche die gehabt haben, die mit ihm während seines Erdenlebens verkehrten. Ich glaube nun, daß die sich täuschen, welche meinen, die Urapostel hätten von einer Gottheit und Präexistenz des Messias nichts gewußt, sondern hätten ihn nur als den vollkommenen Menschen betrachtet. Ich glaube das schon aus dem Grunde, weil ich überzeugt bin, daß die vorchristliche Messias Hoffnung außerordentlich stark eingewirkt hat auf die Form, in welcher die Urapostel ihren Eindruck von Jesu göttlicher Größe gedacht und ausgesprochen haben. Das vorchristliche Messiasbild aber, wie es besonders in den Bilderreden des Henoch-Buches gezeichnet ist, trägt die Attribute göttlicher Herrlichkeit und der Präexistenz an sich.¹⁾ Es ist für den vorliegenden Fall gleichgültig, ob und inwieweit diese jüdischen Vorstellungen aus der Zeit vor Christi Geburt zusammenhängen mit den philosophischen Vorstellungen von der Präexistenz der Seelen und von einem die Offenbarung Gottes an die Welt vermittelnden, von Gott verschiedenen und doch Gott näher als Menschen und Engel stehenden Wesen. Es genügt, daß diese Vorstellungen bestanden haben; daß sie auf Christus im apostolischen Zeitalter übertragen sind, zeigen die als echt anerkannten Briefe aufs deutlichste,²⁾ mag man von den betreffenden Stellen in mißverstandenen dogmatischen Interesse noch soviel abmarkten. Wenn bei Paulus die Bezeichnung Jesu als *ὁ θεὸς ἡμῶν* nicht gebräuchlich ist³⁾, so wird das mit seiner aus seinem Heidenapostolat sich erklärenden energischen Betonung der Einzigartigkeit Gottes zusammenhängen. Daß aber dem zu himmlischer Herrlichkeit erhöhten Jesus von Petrus mit dem Titel *ὁ θεὸς ἡμῶν* nicht eine Würde zugesprochen wird, die ihn zu den Menschen in einen absoluten Gegensatz stellt, zeigt einerseits, daß er

1) Vgl. Hen. 46. 48. 4 Esra 12, 32. 13, 26. 52. 14, 9 und dazu Schürer 582 ff. 2) Vgl. Weifs, Nstl. Theol. § 76. 103. 3) Ich bezweifle, daß die viel verhandelte Stelle Röm. 9, 5^b dem ursprünglichen Texte angehört; desgl. ist mir die direkt paulinische Autorschaft von 2 Thess. und Tit. zweifelhaft.

der *μεγαλοπρεπῆς δόξα* gegenübergestellt wird als der, welcher von ihr *τιμὴ καὶ δόξα* empfängt, andererseits, daß von den Christen ausgesagt wird, daß sie *κοινωνοὶ θείας φύσεως* werden sollen.

So glaube ich, daß sich die Vorstellung von der Person Jesu, welche sich im 2. Petrus-Brief findet, psychologisch und historisch bei einem direkten Jünger Jesu sehr wohl begreifen läßt. Ich fürchte, daß, wo man das bezweifelt, ein starker Mangel vorhanden ist an Fähigkeit, sich in die Glut des religiösen Empfindens jener Tage und in die Kühnheit der entsprechenden Vorstellungen zu versetzen. Der Streit der Dogmatiker erschwert es dem Theologen von heute, sich unbefangen an die uns notwendigerweise oft fremdartigen Anschauungen des Urchristentums hinzugeben.

6.

Aber es genügt nicht, nachgewiesen zu haben, daß in unseren beiden Briefen, speziell in dem zweiten des Petrus, sich nichts findet, was den Gedanken erwecken könnte, die Verfasser seien nicht Zeitgenossen Jesu gewesen. Es muß auch sicher gestellt werden, daß die Ausführungen der Briefe zusammenstimmen mit dem Bilde des apostolischen Zeitalters, wie dasselbe aus den zweifellos echten paulinischen Briefen gewonnen werden kann. Aber gerade in dieser Beziehung hat man behauptet, daß diese Briefe eine spätere Abfassungszeit verraten, und zwar 1) hinsichtlich der Libertiner, welche sie bekämpfen, 2) hinsichtlich der Beziehungen zu den anderen Vertretern des Christentums, speziell zu Paulus.

Nachdem schon Clemens Alexandrinus, *Stromat.* I, 515 im Judas-Briefe eine Weissagung auf das karpokratianische System gesehen, haben neuere Erklärer geradezu behauptet, die von Petrus und Judas bekämpften Libertiner seien Karpokratianer, unsere Briefe könnten also nicht vor dem vierten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein.¹⁾ Mangold giebt den Inhalt des Systems

1) So Schenkel, *Bibellexikon* III, 434 f. Mangold in *Bleeks Einl.* ed. 3 S. 645 f. Völter, *Entstehung der Apokalypse* ed. 2 S. 44 ff. Holtzmann, *Einl.* 502.

des Karpokrates nach Iren. I, 25. Epiph. haer. 27 folgendermaßen wieder: »Es läßt die sichtbare Welt durch niedere weltschöpferische Engel hervorgebracht sein; es behauptet die Wesensgleichheit Christi mit den übrigen Menschen; es lästert Herrschaft und Herrlichkeiten d. h. Engel, denn die Aufgabe des Gläubigen ist es, sich der Botmäßigkeit der weltschöpferischen Engel zu entwinden; ja es kennt Zauberformeln, durch die es die Macht dieser Engel vollständig bändigt; vor allem zerstört es aber die sittlichen Grundbegriffe als Satzungen der Weltmächte, indem es den Unterschied zwischen Gut und Böse für menschliche Einbildung erklärt, da alles außer dem Glauben und der Liebe ein Adiaphoron sei; und so hat es denn auch als Kultus der Gerechtigkeit mit dem obersten Grundsatz der *κοινωνία πάντων μετ' ἰσότητος* die schrankenlose Geschlechtsgemeinschaft behauptet gegenüber dem historischen Ehrechte, einer Satzung der weltschöpferischen Engel.«

Es läßt sich nicht leugnen, daß sich mit diesem Systeme manche Bemerkungen des Judas-Briefes nahe berühren, und gewiß ist es, daß es sich in unseren Briefen um eine der karpokratianischen Richtung verwandte Erscheinung handelt. Aber da Schenkel bemerkt, der Karpokratianismus sei mißdeuteter Paulinismus, und da bisher die beiden fraglichen Briefe schlechterdings nicht aus dem apostolischen Zeitalter hinausgewiesen haben, so wird man zunächst untersuchen müssen, ob der mißverstandene Paulinismus, um den es sich auch nach 2 Petr. 3, 16 in unseren Briefen handelt, nicht denkbar sei in der Zeit des Paulus selbst, der in seinen Briefen ja doch verschiedentlich vor einer Mißdeutung seines Evangeliums warnen muß.

Durch die bisherigen Untersuchungen ist es aber geboten, einen anderen Weg zur Erörterung dieser Frage einzuschlagen, als Schenkel und Genossen. Dieselben legen die Darstellung des Judas-Briefes zu Grunde, den sie als den früher geschriebenen betrachten. Aber gerade hieraus ergeben sich verschiedene Fehlgänge, die vermieden werden, wenn man sich zunächst an das von Petrus entworfene Bild hält.

Zunächst ist das als erwiesen¹⁾ zu konstatieren, daß es sich im 2. Petrus-Briefe nicht um theoretische, sondern um praktische Libertiner handelt. Von Theorieen und philosophischen Lehrsätzen, mit denen diese Leute ihren sittenlosen Wandel zu rechtfertigen gesucht hätten, ist nichts zu lesen. Was soll man dann aber dazu sagen, daß Schenkel bemerkt: »Sowohl die theoretischen Irrtümer als die praktischen Abwege, vor welchen das Sendschreiben warnt, versetzen uns in die gnostische Vorstellungs- und Lebenssphäre der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, in ein Zeitalter, in welchem die christliche Gnosis ihre elementaren Versuche längst hinter sich hat und das christliche Leben ihren Theorieen zu unterwerfen sich mächtig genug fühlt?« Das sind leere Behauptungen, die sich wenigstens dem 2. Petrus-Briefe gegenüber nicht mit einem Schein von Beweis umgeben können.

Die kurze Charakteristik der Libertiner zu Anfang des 2. Kapitels faßt sich in die beiden Sätze zusammen: *καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελείαις . . . , καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύσονται*. Das sind in der That Züge so allgemeiner Art, daß keiner auf den Gedanken kommen wird, die so gezeichneten Menschen aus dem apostolischen Zeitalter heraus zu verweisen. Die Libertiner folgen den Pseudopropheten Israels in deren sittlichen Leichtfertigkeiten nach, die zuvor mit den Worten bezeichnet waren: *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι* — Worte, welche, als auf die vorchristlichen Pseudopropheten bezüglich, selbstverständlich nur die praktische Verleugnung des Gottes bezeichnen können, der sich Israel durch die Errettung aus Ägypten zum Gehorsam gegen sein Gesetz verpflichtet hat. — Diese Worte bietet Judas in folgender Form: *καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι*. Und daraus weiß nun Schenkel²⁾ folgende staunenswerte Schlüsse zu machen: »Der erste Fundamentalirrtum der in dem Sendschreiben bekämpften Irrlehre, die Verleugnung Gottes als des »einzigen Herrschers,« d. h. als des Schöpfers und Weltregenten,

1) Vgl. S. 398 ff. 2) Desgl. Mangold, Völter, Holtzmann.

erinnert an die gnostische Trennung des Weltschöpfers, als eines untergeordneten Wesens, von dem höchsten Gott. Der zweite Fundamentalirrtum, die Verleugnung Jesu Christi als des »Herrn«, findet sich namentlich in den gnostischen Systemen des Kerinth und des Karpokrates, indem dieselben die übernatürliche Empfängnis Jesu leugneten und dessen Wesensgleichheit mit den übrigen Menschen behaupteten.« Ich will nichts davon sagen, daß diese Ausführung auf einer von mir zurückgewiesenen Auffassung von Jud. 4 beruht, sofern nämlich dort von Gott und Christus die Rede sein soll, während nach meiner Meinung nur der letztere in Frage kommt. Die Entscheidung ist ja, wie bemerkt, in diesem Falle sehr schwierig. Aber das bleibt unter allen Umständen bestehen, daß man nur unter der schon feststehenden Voraussetzung, daß es sich hier um karpokratianische Irrlehre handele, behaupten kann, die Äußerungen des Judas ließen sich im Sinne der Karpokratianer deuten. Wer wird, hiervon abgesehen, auf den Gedanken kommen, Judas polemisiere gegen die Trennung Gottes vom Demiurg? Kann die Wendung *μόνος δεσπότης* und *μόνος Θεός* V. 25 nicht eine stereotype Bezeichnung Gottes im Gegensatz zur heidnischen Vielgötterei geworden sein? Und die Verleugnung Christi soll sich nun gar auf die Leugnung seiner übernatürlichen Geburt beziehen? Nichts im Judas-Briefe berechtigt zu diesem Schlusse. Ist man nun gar davon überzeugt, daß die Ausführung des Judas auf der des Petrus beruht, so weiß man, daß der Ausdruck *δεσπότης* gar nicht zur Bezeichnung von Gottes Würde als »Schöpfer und Weltregent« gewählt ist, sondern ihm zugesprochen wird als dem, der durch seine erlösende That sich ein Eigentumsvolk erkauft hat, und daß eine Verleugnung desselben eine Verleugnung seines Gesetzes ist. Und allein auf solche sittliche Unbotmäßigkeit kann sich die Verleugnung Christi beziehen, dessen *ἁγία ἐντολή* die Christen unterstellt sind. So ist es ganz unmöglich, aus Jud. 4 zwei theoretische Fundamentalirrtümer herauszulesen; was dort gesagt ist, geht nicht hinaus über die Bemerkung 2 Petr. 2, 2, daß die Libertiner den *ἁσελγείαις* der Pseudopropheten folgen.

Der neben diesen ersten Grundzug tretende zweite: καὶ ἐν πλεονεξία πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύονται, ist noch weniger geeignet, die Libertiner als Anhänger eines ausgebildeten gnostischen Systems zu betrachten. Es handelt sich bei diesen Leuten nicht darum, ein gewisses System zu verbreiten, sondern Gewinn zu erjagen von denen, die sich in ihr unsittliches Leben hineinziehen lassen; bei diesen Verführungen gebrauchen sie auch, wie selbstverständlich ist, bethörende Worte. Aber sollte diese Darstellung als die eines Gegners der betreffenden Leute nicht mit Reserve aufzunehmen sein? Faktisch könnte es sich ja vielleicht doch um die Verbreitung eines Systems gnostischer Lehren gehandelt haben, und nur die Unbilligkeit des Gegners könnte die Sache so dargestellt haben, daß die Leute ihre verführerische Rede nur zur Erreichung von schnödem Gewinne gebraucht hätten. Aber dann würde man in dem Inhalt dieser πλαστοὶ λόγοι doch irgend etwas aufweisen müssen, was zu dem Schlusse berechtigte, es handle sich hier um die Vertreter eines ausgebildeten Systems, für das dieselben Propaganda zu machen strebten.

Die hohen Worte, mit denen die Libertiner die unbefestigten Seelen verführen, bezeichnet Petrus als Verkündigung einer falschen Freiheit. Wenn er aber 3, 16 sagt, daß des Paulus Briefe von den betreffenden Menschen verdreht werden, und wenn Judas V. 4 bemerkt, daß sie die χάρις Gottes in Zügellosigkeit umsetzen, so wird doch wohl der Schluss berechtigt sein, daß die Freiheitspredigt dieser Leute nicht Verkündigung eines neuen Systems gewesen sei, sondern ein Mißverständnis des paulinischen Evangeliums von seiten solcher, die sich einfach den sittlichen Forderungen des Christentums nicht untergeben wollten. So wenig diejenigen, welche das paulinische πάντα ἔξῃστι als Deckmantel für ein zuchtloses Leben gebrauchten, Vertreter eines gnostischen Systems waren, so wenig die von Petrus Bekämpften; und wenn Paulus bereits im Galater-Briefe, doch wohl nicht ohne realen Grund, warnen muß: ὑμεῖς ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις, so werden die

von Petrus bekämpften Fleischesmenschen auch wohl als eine Erscheinung des apostolischen Zeitalters zu begreifen sein. Es ist ja ganz richtig, wenn man von den Karpokratianern bemerkt: »Auf dem Gebiete des Geschlechtslebens wurde das Recht schrankenloser Geschlechtsgemeinschaft behauptet; das traditionelle Ehe-recht erschien den Karpokratianern als eine dem Naturrecht entgegenstehende feindliche historische Macht«, — aber daraus folgt doch nicht, daß die Bemerkungen 2, 10: *τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιάσμοῦ πορευομένους*, 2, 14: *ὁφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος*, 2, 18: *δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας*, nur auf die Karpokratianer passen. In unseren Briefen ist überdies von »schrankenloser Geschlechtsgemeinschaft« und von einem Kampf gegen »das traditionelle Eherecht« nichts zu lesen, sondern was den Libertinern in dieser Hinsicht vorgeworfen wird, ist einfach *πορνεία*. Wie Paulus gegen diese Sünde in seinen Gemeinden kämpfen mußte, ist ebenso bekannt, als es keiner weiteren Ausführung bedarf, wie leicht des Paulus Freiheitspredigt mißbraucht werden konnte zur Rechtfertigung einer Emanzipation von dem sittlich geregelten Geschlechtsverkehr. Mit Recht hat man hingewiesen auf die in den Sendschreiben der Apokalypse erwähnten Libertiner, welche bezeichnet werden als Anhänger der *διδασκαλία Βαλαάμ*, ὅς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. Diese Parallele aus dem apostolischen Zeitalter ist um so schlagender, als das Treiben der Libertiner auch im 2. Petrus-Briefe mit dem Bileams in Parallele gestellt wird. Aber freilich, nachdem Völter die sieben Sendschreiben von der Urapokalypse auszuschneiden versucht hat, können die Nikolaiten nicht mehr ohne weiteres als Beweis dafür herangezogen werden, daß die Libertiner unserer Briefe aus dem apostolischen Zeitalter stammen. Allein gerade für den charakteristischen Berührungspunkt zwischen beiden, die *πορνεία*, geben die oben erwähnten Bemerkungen der paulinischen Briefe so genügenden historischen Anhalt, daß man in Bezug auf die vorliegende Frage die Widerlegung der übrigens sehr viel Richtiges enthaltenden Hypothese

Völters über die Entstehung der Apokalypse mit Gemütsruhe abwarten kann.

Hinsichtlich eines anderen, wichtigeren Punktes bieten aber die apokalyptischen Sendschreiben keine oder doch keine deutliche Parallele. Die hohen Worte der Libertiner bei Petrus enthalten nicht blofs die Lehre von völliger Freiheit dem göttlichen Gesetze gegenüber, sondern auch Lästerungen gegen Engelwesen, 2 Petr. 2, 10—12. Jud. 8—10. Das scheint nun doch in der That hinwegzuführen von einem einfachen Mißverständnis des paulinischen Evangeliums zu ausgeführteren gnostischen Theorieen über die Engelwelt; hier ist vielleicht der Punkt, wo am ersten noch mit einem Scheine des Rechtes ein Zusammenhang dieser Libertiner mit den Karpokratianern aufgewiesen werden könnte. Und doch fehlt es uns auch hier nicht an Material, nachzuweisen, daß es sich um nichts anderes, als um einen mißverstandenen Paulinismus handelt.

Es ist S. 263 ff. eingehend nachgewiesen worden, wie eng sich mit des Paulus Lehre von der Freiheit vom Gesetz die von der Freiheit von den Engeln verbindet. Der Gehorsam gegen das Gesetz war zugleich ein Gehorsam gegen die Engelmächte, welche in der Welt wirksam sind. Und nicht blofs in dem als paulinisch angezweifelten Kolosser-Brief steht nebeneinander Tadel wegen des Haltens der jüdischen Sabbat- und Speisegesetze und wegen einer *ὑποταγή τῶν ἀγγέλων*, sondern auch der zweifellos echte Galater-Brief spricht es aus, daß die Juden in dem Stande ihrer Untergebung unter das Gesetz den *φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*, den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* zum Gehorsam verpflichtet gewesen seien; Röm. 8, 38 f. rühmt der vom Gesetz freigewordene Apostel: *πέπεισμαι γὰρ ὅτι.... οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἄρχαί, οὔτε δυνάμεις... δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, und 1 Kor. 15, 24 bezeichnet er als das Geschick von *πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις*, daß sie durch Christus gänzlich aufser Wirksamkeit gesetzt werden. Ob man diese Gedankenreihen und die ihnen zu Grunde liegende Gesamtanschauung eine gnostische nen-

nen kann, ist eine Frage, auf deren Beantwortung es hier nicht ankommt. Gewiß ist es, daß, wenn Petrus von Leuten spricht, welche Engelwesen verachten und schmähen, sich darin keine größere Mißdeutung der paulinischen Lehre zeigt, als wenn eben dieselben die in der Befreiung vom jüdischen Gesetze sich offenbarende *χάρις* Gottes in *ἀσέλγεια* umsetzen. Ja, gehört bei Paulus der Gedanke von der Freiheit vom Gesetze eng zusammen mit dem von der Ungebundenheit den Engeln gegenüber, so ist es ein neuer Beweis für die Richtigkeit der Behauptung, die Libertiner des Petrus- und Judas-Briefes seien degenerierte Pauliner, wenn hier Verachtung der *ἀγία ἐντολή* und Schmähung der Engel bei einander steht.

Schon Neander hat im wesentlichen richtig die Libertiner unserer Briefe als Hyperpauliner und als den Gegensatz zu den Judaisten des Kolosser-Briefes bezeichnet.¹⁾ Seine einfache, klare Ausführung ist es wert, wörtlich mitgeteilt zu werden: »Diese (nämlich im Kolosser-Briefe enthaltene) erhabene Lehre von der Würde und Freiheit der Christen wurde aber nun von denen, welche dem beschränkten judaisierenden Standpunkte eine freche, antinomistische Gnosis entgegenstellten, auf solche Weise verdreht, daß sie sagten: Das Judentum sei zu verachten als das Werk beschränkter Geister, die Söhne Gottes seien mehr als diese Geister und erhaben über deren Satzungen. Sie glaubten sich erhaben genug, um jene höheren Mächte zu verhöhnen und so auch alles Gesetz als ein Werk jener beschränkten und beschränkenden Mächte zu verspotten. Damit hing jene freche, unsittliche Richtung zusammen, welche wir vorhin bezeichnet haben und welche auch im Gegensatze der gesetzlichen Asketik, die wir mit der judaistischen Gnosis in der Gemeinde zu Kolossae verbunden finden, sich darstellt. Es ist dies die Richtung, welche von seiten ihrer zusammenhängenden theoretischen und praktischen Verirrungen in dem wahrscheinlich nach diesen Gegenden gerichteten (?) Warnungsschreiben des Judas be-

1) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, S. 477 f.

kämpft wird. Wir sehen hier, wie aus den mit einseitiger Übertreibung ausgebildeten und so ins Irrtümliche verdrehten paulinischen Ideen die gnostischen Lehren von dem Gegensatze zwischen dem Christentume, als der Offenbarung des Sohnes, und dem Judentum, als der Offenbarung des Demiurgos und seiner Engel, hervorgehen. Jene beiden entgegengesetzten Richtungen der Gnosis entwickelten sich in diesem Zeitalter in mancherlei Mischungen und Übergängen.«

So liegt schlechterdings kein Grund vor, in den Libertinern unserer Briefe eine Erscheinung des nachapostolischen Zeitalters, die Karpokratianer, zu finden. Denn was außer dem bereits Bemerkten die Vertreter der widerlegten Ansicht vorbringen, ist kaum der Rede wert. Auf Grund der falschen Erklärung von Jud. 11 durch Ritschl behauptet man,¹⁾ da die Karpokratianer die Wollust zu einem Kultus der Gerechtigkeit ausgebildet hatten, so würden die Libertiner mit Kain, Bileam und Korah verglichen, welche Typen falschen gottesdienstlichen Verhaltens seien. Allein Kain ist nicht seines Gott nicht angenehmen Opfers halber, sondern wegen seines Skeptizismus aufgeführt, und Korah nicht, weil er sich das Priestertum anmaßte, sondern weil er überhaupt den in der Gemeinde geltenden Gesetzen zuwider war, Bileam endlich nicht wegen seiner Verfluchung Israels, die gar nicht stattfand, sondern wegen seiner Verführung zur Hurerei. — So lautet das Urteil bezüglich der Libertiner unserer Briefe mit aller Bestimmtheit: Karpokratianer sind es nicht!

Aber es wird von denselben noch ein dritter Zug berichtet, Stellung der Libertiner zu dem Parusie-Gedanken. der vielen für einen Beweis gegolten hat, daß diese Leute doch aus der nachapostolischen Zeit stammten, nämlich ihre Stellung zu Christi Parusie, die sie überhaupt leugneten: *πάντα οὕτως διαμένει ἅπ' ἀρχῆς κτίσεως*. Dazu macht Schenkel folgende Bemerkungen:²⁾ »An sadducäische Leugnung des Jenseits ist bei denselben nicht zu denken, weit eher an metaphysische Schulvorstellungen

1) Vgl. besonders Mangold a. a. O. S. 645. Holtzmann, Einl. 502.

2) Artikel »Zweiter Brief des Petrus« im Bibelllexikon IV, 504 f.

von der materiellen Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Welt und an spiritualistische Ansichten von den letzten Dingen überhaupt, wie solche auch Irenaeus bekämpft. Spiritualistische Ansichten von dieser Art hatten sich wohl in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts unter dem Einfluß philosophisch geschulter Heidenchristen mehrfach in den gebildeten Christengemeinden verbreitet, und es erschien als das Wirksamste, sie mit Hilfe einer apostolischen Autorität zu bekämpfen. Dagegen sind im Zeitalter des Petrus ernstliche Zweifel an der Wiederkunft Christi in den Christengemeinden wohl überhaupt nicht, und unter den Judenchristen, an welche das Sendschreiben im Fall seines petrinischen Ursprunges gerichtet sein mußte, schwerlich philosophische Irrtümer über die letzten Dinge und die Beschaffenheit der Welt vorgekommen.«

Diese ganze Auseinandersetzung, welche die Bedenken der Kritiker bezüglich des fraglichen Punktes gut zusammenfaßt, halte ich von Anfang bis zu Ende für verkehrt. Zunächst heißt es den Thatbestand geradezu umkehren, wenn Schenkel, anstatt von einem auf praktischen Voraussetzungen beruhenden Skeptizismus, von philosophischen Theorien über die Welt und von spiritualistischen Auffassungen über die letzten Dinge redet. Wie kann man überhaupt von Ansichten über die »letzten Dinge« sprechen bei Leuten, welche behaupten, es bleibe alles so, wie es gewesen ist von Anfang der Welt an? Nicht als Leuten, welche über die Parusie auf Grund einer gewissen Weltweisheit spotten, tritt Petrus den Libertinern entgegen, sondern als solchen, die geradezu unwissend sind, und bei denen der Skeptizismus lediglich Folge eines unsittlichen Lebenswandels ist.¹⁾ Wäre das nicht der Fall, so würde Petrus diese Leute nicht so verächtlich, einfach mit Hinweis auf die betreffenden alttestamentlichen Thatfachen zurückweisen, sondern diese Thatfachen verteidigen gegenüber den philosophischen Spekulationen seiner Gegner. Daraus daß er selbst eine Reihe von Sätzen anführt, auf Grund derer ihm die Weltverwandlung bei der Parusie gewiß ist, kann doch nicht gefolgert werden, seine

1) Vgl. 3, 5. 16.

Gegner hätten für ihren praktischen Irrtum ebensoviele theoretische Beweisgründe, wie Petrus für seine gegenteilige Überzeugung, geschweige daß dadurch die Haltung der Gegner überhaupt als eine theoretische hingestellt würde. Aber freilich, jene theoretischen Beweisgründe sollen ja auch schon in Bezug auf den, der sie gebraucht, den Beweis abgeben, daß er nicht aus dem apostolischen Zeitalter stammen könne. Die Lehre von der Weltentstehung und der Weltvernichtung, welche er vorträgt, soll sich nicht vertragen mit dem praktischen, einfachen Geiste des Apostels, noch mit der Lehrentwicklung des Neuen Testaments, dagegen erklärlich sein bei einem späteren, von der griechischen Philosophie beeinflussten Schriftsteller.¹⁾ Ich glaube, man macht sich von dem »praktischen, einfachen Geiste« der Urapostel sehr moderne Vorstellungen. Aber man sollte wenigstens bei solchen, die es für möglich halten, daß die neutestamentliche Apokalypse von dem Apostel Johannes verfaßt ist, auf das Urteil rechnen dürfen, daß jene Vorstellungen, deren Ursprung in der vorchristlich-jüdischen Theologie bei der Erklärung des Briefes nachgewiesen ist,²⁾ eher den Eindruck bestärken, daß man es hier mit einem echt jüdischen Schriftsteller zu thun hat.

Ist es nun ein praktischer Skeptizismus, dem Petrus, zum Teil mit theologischen Sätzen, entgegentritt, so bleibt nur noch die Behauptung zu erledigen, daß im apostolischen Zeitalter ein Zweifel an Jesu Parusie nie aufgekommen sei. Die unrichtige Voraussetzung für diese Behauptung ist die, daß man ganz allgemein für das apostolische Zeitalter die eschatologische Erwartung in höchster Spannung und Erregung denkt. Das ist von vornherein nicht wahrscheinlich, so gewiß überhaupt die christlichen Vorstellungen und Grundsätze sehr allmählichen Eingang gefunden haben unter den Heiden — und um Skeptiker aus den Heidenchristen handelt es sich ja auch hier. Aber mehr als das: wir haben direkte Zeugnisse dafür, daß die eschatologische Erwartung in gewissen Kreisen und zu gewissen Zeiten gar nicht sehr ange-

1) Vgl. z. B. Mayerhoff a. a. O. S. 191. 2) Vgl. S. 250. 271 ff.

spannt war; z. B. die Ermahnungen 1 Thess. 5 begreifen sich nur unter dieser Voraussetzung.¹⁾ Mit der Schlaffheit in der Erwartung der Parusie verband sich bei den Thessalonichern völlige Ungewissheit über die Auferstehung. Man stelle sich diesen Zustand deutlich vor, und man wird nicht den Mut haben, zu sagen, ein Zweifel an Jesu Parusie könne im apostolischen Zeitalter nicht aufgekommen sein. Trat zu solchem unfertigen Anfangszustande sittliche Leichtfertigkeit, so war die sichere Folge, daß aus Gleichgültigkeit und Unwissenheit bewußter Skeptizismus wurde. Für den Glauben an die Auferstehung liegt dafür das Beispiel in 1 Kor. 15 vor. Läßt sich nun ein vernünftiger Grund aufstellen, der diesen Prozeß bei der Erwartung von Christi Parusie als unmöglich nachweist, oder hat nicht Huther²⁾ recht, wenn er meint: »Wenn sich auch schon zur Zeit des Paulus manche Irrtümer in der Lehre von den letzten Dingen, wie die Leugnung der Auferstehung, zu bilden anfangen, so weist in den übrigen Schriften des Neuen Testamentes doch nichts darauf hin, daß die Parusie Christi geleugnet ward; indes knüpft sich diese Leugnung doch so natürlich an die der Auferstehung an, daß sie recht wohl noch bei Lebzeiten des Petrus ausgesprochen werden konnte.« Übrigens muß man sich auch dessen bewußt bleiben, daß solche Leugnung nicht immer als absolute Negation der betreffenden christlichen Wahrheit auftreten mußte, sondern auch als eine Art Vergeistigung derselben, wenngleich dieser Mittelweg von den Strengeren nicht anerkannt wurde. Wie die Negation der Auferstehung in die Form sich kleiden konnte: »Die Auferstehung ist schon geschehen«, ³⁾ so die Negation der Parusie-Hoffnung in die: »Christus hat bereits sein Reich angetreten und ist im Geiste bei seiner Gemeinde alle Tage.«

Wird nun aber schon bei Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte die Behauptung, im apostolischen Zeitalter sei eine Leugnung der Parusie unmöglich gewesen, als eine Voreiligkeit erscheinen, wie wird das erst der Fall sein, wenn der Gesichtspunkt hinzugenom-

1) Vgl. auch Keim, Aus dem Urchristentum S. 29, Anm. 1.

2) A. a. O. S. 333. 3) 2 Tim. 2, 18.

men wird, der durch 2 Petr. 3, 4 an die Hand gegeben ist! Man glaubte doch nicht blofs, dafs der Herr überhaupt kommen, sondern dafs er bald kommen und dafs man dieses Kommen noch erleben werde. Starben nun mehr und mehr diejenigen hin, die von dieser Hoffnung erfüllt gewesen waren, so mufste sich wie in Israel, das vergeblich auf die Erfüllung der prophetischen Weissagungen wartete,¹⁾ der immer stärker werdende Zweifel an der Zuverlässigkeit der Weissagung einstellen. Unter allen Umständen ist der 2. Petrus-Brief gegen Ende des apostolischen Zeitalters geschrieben,²⁾ als schon vieler Stimmen in Bezug auf die Parusie bemerken konnten: *ἀφ' ἧς οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν.*³⁾ Ich meine aber, damit sind vollauf die Voraussetzungen für das Eintreten des Zweifels an der Parusie gegeben. Und wenn wir über das wirkliche Eintreten durch den 2. Petrus-Brief keine direkte Kunde erhalten hätten, so dürften wir dasselbe doch als selbstverständlich voraussetzen.

So ist es auch nach dieser Seite hin nicht möglich, die Liberliner, gegen die der Verfasser des 2. Petrus-Briefes sich richtet, als eine Erscheinung des nachapostolischen Zeitalters zu erweisen. Im apostolischen Zeitalter, speziell im Paulinismus liegen alle Voraussetzungen für das Auftreten jener von Petrus bekämpften Leute, denen man am besten keinen bestimmten Sectennamen, wie Bileamiten oder Nikolaiten, giebt, die man vielmehr einfach als degenerierte Pauliner charakterisiert. Nach jeder Seite zeigen sie einen verzerrten Paulinismus gegenüber dem Gesetz, den Engeln, aber auch bei der Parusie-Erwartung, die den Spiritualismus des Paulus gegenüber den chiliastischen Vorstellungen des Judentums ins ungemessene gesteigert zeigt.

1) Vgl. das vielfach an 2 Petr. 3, 4 erinnernde Citat aus einem unbekannten Apocryphum (schwerlich Apoc. Petr.) bei 1 Clem. 23, 3 f. 2 Clem. 11, 2 ff. . . . *λέγοντες ταῦτα πάλαι ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προσδεχόμενοι οὐδὲν τούτων ἑωράκαμεν.* "

2) Vgl. 2 Petr. 1, 14.

3) Dafs »das Entschlafensein der Väter« nicht in das nachapostolische Zeitalter weist, ist bei der Erklärung von 2 Petr. 3, 4 nachgewiesen.

7.

Petrus und
Paulus.

Nach der einen Seite ist die Situation, in welcher die Verfasser unserer Briefe erscheinen, dem apostolischen Zeitalter entsprechend: die Libertiner begreifen sich aus der ersten Zeit des Christentums. Aber wie verhält es sich mit den Beziehungen des Petrus und Judas zu den übrigen Aposteln? Erscheint dieses Verhältnis den geschichtlich sicheren Ergebnissen über das apostolische Zeitalter entsprechend, oder zeigt sich hier der Einfluß einer späteren Zeit, welche sich das Verhältnis zwischen den Aposteln Christi nur als vollständige Harmonie zu denken vermochte?

Dafs Petrus sich mit seinen urapostolischen Genossen und speziell mit den Augenzeugen der Verklärung eng zusammenfaßt,¹⁾ wird nirgends Bedenken erregen. Aber wie steht es mit seinem Verhältnis zu Paulus? Mit fröhlicher Sicherheit verkündet Hilgenfeld:²⁾ »Der geschichtliche Gegensatz des Petrus zu Paulus ist aufgehoben zu brüderlicher Anerkennung des Paulus und seiner Briefe. Die allerspätteste Schrift des Neuen Testaments hängt gut katholisch den Schild aus: Petrus und Paulus.«

Die Berufung
des Petrus
auf Paulus.

Worauf stützt sich diese Behauptung? Auf nichts anderes als darauf, dafs der Verfasser die Leser daran erinnert, dafs Paulus, auf den sich die Libertiner beriefen, um ihr Treiben zu decken, mit des Petrus Ermahnungen ganz übereinstimme. Die Leser sollen sich durch die Berufung der Libertiner auf Paulus nicht irre machen lassen; nur eine Verdrehung der Paulusworte ist dieser Leute Ansicht. Und daraus zieht Hilgenfeld den Schluss, dem Verfasser sei es darum zu thun, den geschichtlichen Gegensatz zwischen Petrus und Paulus als aufgehoben darzustellen? Handelt es sich hier denn überhaupt um den Gegensatz zwischen den Aposteln, und nicht vielmehr um den zwischen der betreffenden Gemeinde und den in sie Eingang suchenden Libertinern? Oder ist Hilgenfeld der Ansicht, selbst diesen sittenlosen und hoffnungslosen Menschen gegenüber hätten Petrus und Paulus keinen gemeinsamen

1) 1, 1 ff. 1, 16—19. 2) Einleit. in d. N. T. 769; dsgl. Holtzmann, 498.

Boden gehabt, auf dem sich der eine auf den anderen hätte berufen können? Fast scheint es so, da er seinen im hohen Grade skizzenhaften Abschnitt über den 2. Petrus-Brief mit der staunenswerten Bemerkung schließt: »Der Gegensatz des Paulus gegen Petrus (und das urapostolische Christentum) wird hier auf eine verkehrte Auslegung der Paulus-Briefe zurückgeführt.«

Es ist solchen flüchtigen Beurteilungen gegenüber mit Bestimmtheit zu betonen, daß die Erwähnung des Paulus durchaus bedingt ist durch den ganzen Zusammenhang, so daß jede Absichtlichkeit, das Verhältnis des Paulus zu Petrus überhaupt in ein günstiges Licht zu stellen, fehlt.¹⁾ Ferner aber auch, daß von einer besonderen Empfehlung des Paulus gar nicht die Rede sein kann. Petrus nennt ihn *ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος* und gedenkt der ihm verliehenen *σοφία*. Ich finde nicht, daß hierdurch ein Lob ausgesprochen ist, das die Möglichkeit einer Differenz zwischen Petrus und Paulus ausschliesse. Freilich, wer das Verhältnis zwischen den beiden Aposteln so glaubt auffassen zu müssen, daß sie einander als unversöhnliche Feinde und mit der Bitterkeit und Verblendung gegenüber gestanden haben, der es unmöglich ist, das Grofse und Bedeutende an dem Gegner zu sehen und anzuerkennen, der ist gezwungen, aus den fraglichen Wendungen unseres Briefes zu schliessen, derselbe entstamme dem nachapostolischen Zeitalter. Daß ein solches Verhältnis zwischen den Uraposteln und Paulus nicht bestanden hat, davon habe ich mich auf historischem Wege überzeugt. Da ich aber voraussetzen darf, daß die Mehrzahl meiner Leser mit mir derselben Ansicht ist, so darf ich es unterlassen, die Gründe, auf welchen diese Überzeugung ruht, in diesem Zusammenhange zu nennen und zu erläutern. Eine gewisse Einheit ist sicher vorhanden gewesen zwischen den beiden Aposteln; die beiden oben angeführten Wendungen gehen aber nicht hinaus über

1) Vgl. auch die verkehrte Bemerkung von Reufs a. a. O. § 269: »Die eingeflochtene Empfehlung des Heidenapostels beweist, daß der Verfasser auf katholisch-unierendem Standpunkte stand.«

das, was bei einem sehr geringen Mafse von Harmonie möglich ist. Man bedenke doch nur die Verhältnisse. Was konnte den Petrus in dieser Lage, wo Leute, mit der weitreichenden Autorität des Paulus sich deckend, in Begriff waren, in die Gemeinde einzudringen, veranlassen, seinen Gegensatz zu Paulus zu betonen? Mufste er dadurch nicht die Kraft derer, denen er entgegenwirken wollte, unterstützen? Da galt es, ihnen die schützende Autorität des Paulus zu entwinden, und das konnte nicht besser geschehen als dadurch, dafs Petrus darauf aufmerksam machte, Paulus sei ebenfalls dieser Leute Gegner; dafs er denjenigen, welche den von ihnen wegen seiner Weisheit gepriesenen Paulus gegen die Ur-apostel ausspielten, mit der Bezeichnung des Paulus als ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφός und mit Anerkennung seiner Weisheit gegenübertrat. Es ist das etwas so Selbstverständliches, dafs man nicht begreifen würde, wie man daran Anstofs nehmen könnte, wenn man nicht bedächte, dafs die Kritiker unter der festgehaltenen Voraussetzung von der Unechtheit des 2. Petrus-Briefes sich eben nicht die Mühe geben, die Äufserungen dieses Briefes in das Licht einer lebendigen geschichtlichen Situation zu setzen. Thäten sie das, so würden sie die blofse Möglichkeit, dafs Petrus seinen angeblichen Gegensatz zu Paulus betreffs des jüdischen Gesetzes hier vorbringen sollte, als eine Lächerlichkeit empfinden.

Die Verschiedenheit der paulin. Schriften von 2 Petr.

Fafst man die Umstände, unter denen Petrus hier des Paulus gedenkt, genau ins Auge, so wird man an den Worten: ἐν αἷς ἐστὶν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν 3, 16, nicht ohne eine wichtige Überlegung vorbeigehen können. Petrus begnügt sich nicht damit, das Treiben der Libertiner als auf Verdrehung paulinischer Grundsätze beruhend hinzustellen; die Schuld solcher Verdrehung liegt nicht blofs bei ihnen, sondern auch bei Paulus, welcher Lehren vorträgt, mit denen er nicht auf das Verständnis aller rechnen kann. Je mehr es dem Petrus in dieser Situation daran liegen mufste, die Harmonie zwischen sich und Paulus zu betonen, um so bemerkbarer äufsert sich in den fraglichen Worten eine gewisse Mißstimmung gegen Paulus, die allein schon hätte der Meinung wehren können, als

handele es sich hier um Darstellung der völligen Einheit zwischen Petrus und Paulus. Dem Manne aus dem Volke sind die Ausführungen des schriftgelehrten, spekulativen Paulus nicht genehm. Das, in diesem Zusammenhange ausgesprochen, läßt vermuten, daß in anderen Fällen sich eine Differenz zwischen den beiden Männern schärfer und deutlicher offenbart hat.

Es beruht auf einer sehr äußerlichen Betrachtungsweise, wenn man auf Grund der durch den Zusammenhang wohl motivierten Bemerkung über Paulus die Äußerung wagt: 1) »Von der Richtung des wirklichen Petrus ist hier kaum noch irgend etwas zu finden.« Um das zu beweisen, müßte der ganze Brief in Betracht gezogen und nach Inhalt und Form mit den paulinischen Schriften verglichen werden. Es ist freilich unter allen Umständen ein sehr kühnes Urteil, wenn man bemerkt, in irgendwelchen Ausführungen sei die »Richtung des wirklichen Petrus« bewahrt oder aufgegeben. Um zu einem solchen Urteile fähig zu sein, müßte man eine dem Petrus zweifellos zukommende Schrift besitzen. In der Lage sind wir nun aber nicht, auch Hilgenfeld nicht, der den ersten Petrus-Brief geradezu für unecht erklärt. Nur einige allgemeine Gesichtspunkte wird man aufstellen können, nach denen festzustellen ist, ob eine Schrift die Union zwischen Petrinismus und Paulinismus zeigt oder einen von dem Paulinismus verschiedenen Charakter. Zeigt sich eine Schrift den paulinischen Briefen im Ausdruck wie in der theologischen Anschauung nahe verwandt, so wird man sagen dürfen, dieselbe trage den petrinischen Typus nicht, sie habe die eigentümlich petrinische Richtung eingebüßt. Dieser fast zu selbstverständliche Satz wird von vielen, denen Hilgenfeld mit Recht entgegen tritt, nicht gebilligt; man meint, die petrinische Charaktereigentümlichkeit sei Charakterlosigkeit. 2) Ohne selbständige schriftstellerische Eigentümlichkeit habe Petrus sich immer an den Ausdruck anderer Schriften angelehnt, besonders an die so charakteristischen des Paulus. Diese Anschauung, neben welcher die Ansicht von charakteristischen Differenzen zwischen

1) Hilgenfeld a. a. O. 769.

2) Vgl. Holtzmann, Einleitung 491.

Petrus und Paulus gar nicht bestehen kann, nach welcher Petrus gleichsam von Natur eine Verkörperung der Union zwischen Juden- und Heidenchristentum ist, halte ich für grundverkehrt. Man mag über des Petrus Begabung nun groß oder gering denken, soviel ist gewiß, daß sich die ganze Stellung, welche er unter den Zwölfen einnahm, nicht vereinigt mit der Vorstellung eines überall sich anschmiegenden, unselbständigen Charakters. Was speziell sein Verhältnis zu Paulus betrifft, so ist zu erwägen, daß der überhaupt nicht mehr ganz jugendliche Petrus jahrzehntelang in seiner Weise das Evangelium gepredigt, sich also auch für das, was er darstellte, eine feste Gruppierung und einen ihm eigenen Ausdruck gebildet hat, ehe er mit Paulus, speziell mit dessen Briefen in eingehende, nähere Beziehung treten konnte. Unter diesen Umständen muß ich es für ganz unmöglich halten, daß die Ausdrucksweise einer petrinischen Schrift mehr oder weniger paulinisch geartet sein kann. Was aber den Inhalt derselben betrifft, so ist es wahrscheinlich, daß sich darin mehr der Volksmann als der Schriftgelehrte geäußert hat, vor allem aber der wesentlich auf Israel beschränkte Evangelist gegenüber dem Gründer der neuen Formen des Heidenchristentums. Die Kontinuität mit der jüdischen Religionsauffassung wird man bei Petrus entschiedener ausgeprägt finden als bei Paulus.

Wird man, mit diesem Maße gemessen, das Hilgenfeldsche Wort »Von der Richtung des wirklichen Petrus ist hier kaum noch irgend etwas zu finden«, auf den 2. Petrus-Brief anwenden dürfen? Ich glaube nicht. Nach Form wie nach Inhalt ist der 2. Petrus-Brief, sehr im Unterschiede vom ersten, durchaus unpaulinisch. Wäre der Brief erdichtet zum Erweise der Einheit zwischen Paulinismus und Petrinismus, wie leicht wäre es dem Falsator gewesen, durch Anbringung gewisser, dem Paulus in seinen Briefen stereotyper Wendungen den beabsichtigten Eindruck hervorzurufen, vor allem im Eingange und im Schlusse. Aber man braucht nur auf den 1. Petrus-Brief zu blicken, um zu sehen, wie das hätte gemacht werden können, aber von dem Verfasser des 2. Briefes nicht gemacht ist. Man beachte die Selbstbezeichnung des Verfassers mit einem

Doppelnamen, was ja auch Paulus an den Anfang seiner Briefe hätte setzen können, während er sich mit dem einfachen Παῦλος begnügt, wie der Verfasser des 1. Petrus-Briefes mit Πέτρος. Dann die Bezeichnung der Leser: τοῖς ἰσότιμον ἡμῶν λαχοῦσιν πίστιν, ohne Ortsangabe, wie es Paulus in Übereinstimmung mit dem Verfasser des 1. Petrus-Briefes liebt. Dann die ganz eigenartige Verknüpfung der Grufsformel mit dem folgenden Gedankengang, während Paulus ausnahmslos hinter den Grufs einen tieferen Einschnitt macht, wie es auch im 1. Petrus-Brief der Fall ist. Endlich die stereotypen paulinischen Briefschlüsse mit Grufsbestellungen und Segenswunsch, dem 1. Petrus-Brief gleich, während der 2. Brief nichts davon hat, sondern in eine Doxologie auf Christus ausmündet.

So zeigt der 2. Petrus-Brief gleich auf den ersten Blick ein ausgesprochen unpaulinisches Gepräge. Dieser Eindruck verstärkt sich aber, je genauer man den Brief kennen lernt. Es findet sich schlechterdings nichts Paulinisches in demselben. Beachtet man den riesigen Einfluß, den die paulinischen Schriften auf die Litteratur des nachapostolischen Zeitalters ausgeübt haben, so berührt es geradezu wunderbar, daß in einer Schrift, in der von Paulus und seinen Briefen in freundlicher Weise geredet wird, sich gar keine Anklänge an die belobten Schriften finden, ja daß eben da, wo gleiche Ausdrücke begegnen, dieselben anderen Sinn zeigen als bei Paulus: der καλέσας ist nicht Gott, sondern Christus, der καθαρισµὸς τῶν ἁμαρτημάτων nicht die Reinigung durch Christi Blut,¹⁾ sondern die Selbstwaschung im Ablegen der Sünde, die ἐκλογὴ nicht die ewige Auswahl, sondern die zeitliche, mit der κλήσις zusammenfallende u. dgl. m.

Von paulinischer Theologie ist keine Spur in dem Briefe. Die charakteristischen Begriffe πίστις, χάρις, δικαιοσύνη begegnen in ganz anderen Zusammenhängen als bei Paulus; der erstgenannte bezeichnet die erste der von Christus empfangenen Tugenden, der

1) Vgl. die Bemerkungen zu 1, 9; dagegen Weifs, Neutestamentliche Theologie § 127^c.

zweite das von Gott bewirkte geistige Wohlbefinden der Leser,¹⁾ der letzte Gottes Billigkeit.²⁾ Von den bei Paulus so bedeutungsvollen »Heilsthatsachen« des Todes und der Auferstehung Jesu findet sich nichts,³⁾ dagegen die für einen Augenzeugen charakteristische Erwähnung der Verklärung. Die Eigentümlichkeit der christlichen Religion wird nicht durch den Begriff *πιστεύειν* gekennzeichnet, sondern durch *ἐπίγνωσις*, und zwar nicht als Erkenntnis Gottes, als dessen der uns »seine Huld zugewandt und mit ihr alles Heil gegeben hat«, was man auf Grund einer falschen Lesart in 1, 2 und einer falschen Erklärung von 1, 3 behauptet hat, und was den Verfasser als Heidenapostel kennzeichnen würde,⁴⁾ sondern als Erkenntnis Christi. Diese Erkenntnis ist aber alles andere als eine spekulative Ansicht über das Wesen Christi, vielmehr, ganz entsprechend dem alttestamentlichen Begriffe der Erkenntnis Gottes, eine Erkenntnis dessen, was Christus für die Gemeinde ist, der Herr, dessen Gebote man zu erfüllen hat, damit das von ihm gewollte Ziel erreicht werde.⁵⁾ Das erhellt deutlich daraus, daß neben den Ausdruck »Erkenntnis Jesu Christi« der andere *ἐπιγνώσκειν τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης* tritt, und daß die von den alttestamentlichen Pseudo-Propheten als Typus der Libertiner ausgesagte Verleugnung Gottes identisch ist mit dem Sichhingeben in Zügellosigkeiten. Dementsprechend wird das Christentum, wieder echt jüdisch, einerseits betrachtet als die *ἀγία ἐντολή*, die man zu erkennen und der man zu gehorchen hat, und andererseits als die *ὁδὸς τῆς ἀληθείας*, resp. *δικαιοσύνης*, welche dem, der sich auf ihr hält, die *εἰσοδος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ* beschafft.

Man wird vorsichtig sein müssen, auf Grund so weniger Zeilen, wie sie im 2. Petrus-Briefe vorliegen, eine genaue Bestimmung des Unterschiedes des Briefes von den paulinischen Schriften anzu-

1) Vgl. S. 18 ff; dagegen Weifs a. a. O. § 127^a. 2) Vgl. S. 14 f.

3) Anders Weifs § 127^c und Holtzmann, Einleitung S. 496; vgl. dagegen die Erklärung der betreffenden Stellen.

4) So Weifs § 127^a.

5) Vgl. die richtigen Ausführungen von Weifs § 112^c. Anders Holtzmann, 500.

geben. Allein an einigen Punkten scheint das doch noch mit ziemlicher Sicherheit geschehen zu können. Es entspricht dem heidenchristlichen Wirken des Paulus, wenn dort Gott energisch in den Vordergrund gerückt wird und Christus mehr in seiner Vermittlerstellung in Betracht kommt. Dagegen kann man von dem 2. Petrus-Briefe sagen, daß die *μεγαλοπρεπής δόξα*, wiederum echt spätjüdisch, in den Hintergrund tritt, während Jesus ganz im Vordergrund steht. Davon abgesehen, daß das Christentum als Jesu Christi Erkenntnis bezeichnet wird, ist es die Gerechtigkeit Christi, welche den Lesern einen dem der Apostel gleichwertigen Glauben geschenkt hat; Christus hat den Aposteln *τὰ πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* geschenkt, Christus hat die Apostel berufen *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*, Christus hat aber auch durch die Apostel die übrigen Christen berufen und erwählt;¹⁾ Christi *βασιλεία* ist es, in welche die Leser einst Eingang finden sollen, Christus offenbart dem Petrus sein nahes Ende, Christi *ἐπαγγέλματα* sind es, die sich erfüllen, wenn sein Tag herein bricht, und Christo gilt die Doxologie, mit welcher der Brief schließt.

Besonders deutlich tritt die Verschiedenheit unseres Briefes von Paulus zu Tage in den eschatologischen Anschauungen. Ich lege darauf kein Gewicht, daß Paulus nicht direkt wie Petrus von einem Weltbrande redet. Das Vergehen der Welt wird auch er sich nicht anders als durch Feuersgewalt vorgestellt haben. Dagegen scheint mir insofern eine Verschiedenheit zwischen beiden zu bestehen, als Petrus entschiedener Chiliast ist und Paulus, meiner Überzeugung nach, nicht. Die *βασιλεία* Christi ist eine irdische und folgt nicht auf den Weltbrand, sondern geht diesem voraus.²⁾ In dieser Beziehung ist es nun bemerkenswert, daß Petrus diese Anschauung vorträgt, indem er einleitend bemerkt: *ἐν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί.*³⁾ Er setzt also voraus, daß in den Kreisen der Gläubigen die Ansicht sich findet, zugleich mit der Parusie trete die große Weltumwälzung ein. War diese Anschauung aber die des Paulus, so sehen wir an dieser Stelle

Der Gegensatz von 2 Petr. zu Paulus.

1) Vgl. 1, 4 und 1, 10. 2) Gegen Weiß § 129^d. 3) Vgl. 3, 8.

den Petrus dem Paulus direkt entgegentreten. Daß Petrus aber hier den urechristlichen Standpunkt vertritt, der später das Geschick gehabt hat, als Häresie gebrandmarkt zu werden, wird wohl trotz Völters Versuch, Apoc. 20 aus dem apostolischen Zeitalter herauszubringen, bestehen bleiben.

Zeigt sich an dieser Stelle ein ausgesprochener Gegensatz zu Paulus, so gewinnt man aus den Stellen, in denen Petrus das Verhalten der Libertiner gegen die Engel tadelt, den Eindruck, daß er auch in diesem Punkte des Paulus Praxis nicht befolgt hat. Der empörte Ausruf: *τολμηταὶ ἀνθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες*, zeigt doch, wie verehrungswürdig dem Petrus die Engelwesen waren. Was die Libertiner thun, erscheint ihm ein an Gotteslästerung grenzender Frevel. Eine solche Beurteilung dieses Verhaltens durch Paulus ist undenkbar; ja, wenn derselbe von den *ἀσθενῇ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* redet, wenn er die jüdische *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* tadelt und von dem Christen sagt, er sei mit Christus den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* abgestorben, die Gott durch Christus in ihrer Niedrigkeit zur Schau gestellt habe, wenn er über sie triumphiert als über solche, die ihn nicht von der Liebe Gottes in Christo Jesu scheiden sollen, ob sie es gleich vermöchten, so hätte ein strenger Judenchrist diese Bemerkungen geradezu als eine *βλασφημία τῶν ἀγγέλων* bezeichnen können. Der Verfasser unseres Briefes würde nicht so sprechen, wenn er auch weiß, daß im Weltbrande die *στοιχεῖα* vergehen werden. Soll ich für das Verhalten des Petrus, Paulus und der Libertiner zu den Engeln eine moderne Parallele aufstellen, so würde ich demselben das Verhalten eines frommen, aber nicht bigotten Katholiken, eines Protestanten und eines Freigeistes den kirchlichen Heiligen gegenüber vergleichen.

Bei dem engen Zusammenhange der Stellung zu den Engeln und der zum jüdischen Gesetze ist vorauszusetzen, daß auch in Bezug auf letzteres Petrus in einer ähnlichen Differenz mit Paulus sich befunden hat, wie es in Bezug auf erstere nachgewiesen ist. Aber diesem interessanten Probleme mehr auf den Grund zu kommen, fehlt es in unserem Briefe an dem genügenden Material. Denn

daraus ist nicht viel zu schliessen, daß Petrus die Freiheitspredigt der Libertiner verspottet und sie ein Reden von ὑπέρογκα ματαιότητος von seiten solcher nennt, die δοῦλοι τῆς φθορᾶς geworden sind. Aber wie kann man auch erwarten, aus einem kleinen Briefe von drei Kapiteln, überdies geschrieben in einer Situation, wo die Hervorhebung nicht des Unterschiedes zwischen den Aposteln, sondern ihrer Harmonie dringend angezeigt war, eingehende Aufklärung zu empfangen über das Verhältniß zwischen Petrinismus und Paulinismus?

Soviel aber wird aus den bisherigen Erörterungen klar geworden sein, daß es ein Zeichen sehr oberflächlicher Geschichtsforschung ist, wenn man auf Grund der freundlichen Worte, welche Petrus am Ende seines Briefes dem Paulus widmet, den Brief ohne weiteres als ein Zeichen der Union zwischen Petrinismus und Paulinismus hinstellt und behauptet, von dem richtigen Petrus finde sich hier nicht die geringste Spur. Ich bin nicht in der glücklichen Lage, die Bekanntschaft des richtigen Petrus von anderswoher gemacht zu haben, und kann deshalb mein Urteil über diesen Brief nur dahin zusammenfassen, daß derselbe in hohem Grade unpaulinisch ist, und daß die Differenzen von Paulus sämtlich derartig sind, wie man sie bei einem der Hauptvertreter des Judenchristentums zu finden erwarten darf.

Anders liegt die Sache beim Judas-Briefe. Wie derselbe nicht bloß auf den 2. Petrus-Brief, sondern auch auf eine paulinische Schrift zurückblickt, so findet sich hier in der That etwas von einer Union des Petrus und Paulus. Da aber die Motive derselben offenbar sind, so kann daraus unmöglich eine Folgerung gezogen werden, die diesen Brief dem nachapostolischen Zeitalter zuweisen würde.¹⁾

8.

Noch nach einer letzten Seite hin ist der geschichtliche Standpunkt unserer Briefe zu sichern, nach ihrer Beziehung zur apostol.

Verhältnis
der Briefe
zur apostol.
Litteratur.

1) Vgl. hierzu S. 389 ff.

lischen Litteratur. In dieser Beziehung ist es leider nötig, eine Reihe sehr leichtfertiger Behauptungen kurz zurückzuweisen.

Man versichert, der Verfasser des 2. Petrus-Briefes kenne das johanneische Evangelium mit dessen Anhang e. 21. Dann kann er allerdings Petrus nicht sein. Dafs sich jedoch 2 Petr. 1, 14 nicht auf Joh. 21 beziehen könne, ist S. 86—89 so eingehend nachgewiesen, dafs es keiner Bekräftigung des dort Gesagten bedarf. Man mufs eben ruhig abwarten, wann jene fixe Idee, die als ganz selbstverständlich immer wieder aufgetischt wird, endlich still verschwindet.

Man versichert zweitens, der 2. Petrus-Brief setze den selbst schon unechten 1. Petrus-Brief voraus und könne deshalb nicht echt sein. Es ist seltsam, dafs man an dieser Behauptung nicht schon dadurch irre geworden ist, dafs beide Briefe nach Stil und Inhalt so ungemein verschieden von einander sind. Hätte der Verfasser des 2. Petrus-Briefes den ersten vor sich liegen gehabt und versucht, ein Schriftstück, als von demselben Verfasser stammend, anzufertigen, so sollte man meinen, er hätte sich bemüht, denselben wenigstens in gewissen Äußerlichkeiten, so besonders im Eingang und Schlufs, zu kopieren. Aber davon ist nichts zu merken. Ausserdem ist nachgewiesen worden, dafs der Leserkreis des 1. Briefes ein anderer ist, als der des zweiten, und dafs der Verfasser dieses in einem ganz anderen Verhältnisse zu seinen Lesern steht als der des ersten Briefes.¹⁾ Dazu kommt, dafs die Charakteristik des Inhalts des ersten Briefes 2 Petr. 3, 1 ff. nicht mit dem Inhalte des ersten kanonischen Petrus-Briefes stimmt.²⁾ Daraus wird man schliessen dürfen, dafs unser Verfasser, wenigstens in dem vorliegenden Schriftstücke, keine Kenntniss des ersten Briefes verrät, also auch durch den Zweifel an dessen Echtheit nicht in Mitleidenschaft gezogen werden kann.

So bietet 2 Petr. 3, 1 ff. die interessante Nachricht, dafs Petrus einen Brief wesentlich eschatologischen Inhaltes an Judenchristen geschrieben hat, dessen Verlust wir zu beklagen haben. Aber

1) Vgl. S. 483 ff. 2) Vgl. S. 227. 232 f.

immerhin dürfte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die in der alten Kirche hoch angesehene *Ἀποκάλυψις Πέτρου* ¹⁾ mit jenem Briefe in irgend welchem Zusammenhange stehe, sei es auch nur in dem, daß es sich bei derselben um eine pseudonyme Parallele zu dem betreffenden eschatologischen Petrus-Brief handelt, wie die neutestamentliche Apokalypse ihre Parallele gefunden hat in der von Tischendorf ²⁾ herausgegebenen *Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*. ³⁾

Man versichert drittens: Petrus kennt bereits eine Sammlung von Paulus-Briefen als heilige Schriften. Auch über diesen Irrtum ist S. 289 ff. so eingehend gesprochen worden, daß es hier keiner weiteren Ausführung bedarf. Von einer Sammlung paulinischer Briefe, von der uns erhaltenen Sammlung, von dieser Sammlung als einer kanonischen ist 2 Petr. 3, 15 absolut gar nichts zu lesen. Petrus redet dort zunächst von einem Briefe, den Paulus an eben die geschrieben hat, an die er jetzt seinen Brief richtet. ⁴⁾ Dann gedenkt er auch noch anderer Paulus-Briefe. Daß er diese Briefe in einer Sammlung gefunden habe, sagt er nicht. Er wird sie also wohl bei Gelegenheit seiner Besuche in verschiedenen Gemeinden kennen gelernt haben, was, wenn man den Brief aus der von ihm selbst angegebenen Situation zu verstehen sucht, auf jeden Fall am nächsten liegt. Daß die ihm bekannten Briefe des Paulus alle je von dem Apostel geschrieben seien oder die uns bekannten, ist eine mit dem Ausdrucke *ὥς ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς* nicht zu beweisende Annahme. Aus diesen Worten folgt nur, daß Paulus eine lebhafte Korrespondenz geführt und daß Petrus nicht wenige dieser Briefe, wahrscheinlich auch viele, die uns nicht erhalten sind, eingesehen haben muß. Daß diese Briefe keine heilige, für die Kirche normative Sammlung gebildet haben können, folgt schon

1) Vgl. Hilgenfeld, *Novum testamentum extr. can.* IV ed. 2 p. 71—74.

2) *Apocalypses apocryphae*, 70—94.

3) Das gerade umgekehrte Verhältnis zwischen der Apoc. Petri und unserm Petrus-Briefe behauptet Harnack (*Theol. Lit. Zeitung* 1884 No. 14, Sp. 341 f.), sofern er 2 Petr. 3, 3—13 als einen Ausfluß aus der Apoc. Petri beurteilt.

4) Ungenau Holtzmann, *Einleitung* 495.

daraus, daß Petrus die Unbekanntschaft seiner Leser mit denselben voraussetzt, wie auch mit den übrigen von den Liber-
tinern verdrehten *γραφαί*, welche schon um deswillen keine
Bezeichnung des alttestamentlichen Kanons sein können, sondern Schrif-
ten heidenchristlichen Ursprungs. Im übrigen verweise ich auf die
Ausführungen zu 3, 16. Es folgt aus diesen Worten nichts, was die
petrinische Abfassung des Briefes irgendwie in Frage stellen könnte.

Erwägungen ganz anderer Art als die drei oben zurückgewie-
senen Bedenken könnten bei Betrachtung des 2. Petrus-Briefes
angestellt werden. Wenn allerdings de Wette sich darüber ge-
wundert hat, daß in den eschatologischen Ausführungen unseres
Briefes nirgends auf die eschatologischen Reden Jesu Rücksicht
genommen sei, so liegt zu solcher Verwunderung kein Grund vor.
Der Hinweis auf die Verklärung Jesu war dem Petrus genügender
Beweis für die Sicherheit des Glaubens an Jesu *δύναμις καὶ
παρουσία*. Wenn de Wette dann aber schließt, nach 3, 16 habe
Petrus die eschatologischen Reden der Synoptiker kennen müssen,
habe sie aber umgangen, weil die in ihnen angekündigte schnelle
Aufeinanderfolge der Zerstörung Jerusalems und der Zukunft Christi
sich nicht bewährt hatte, so liegt doch wahrhaftig näher als diese
überkühne Kombination sehr unsicherer Schlüsse und Hypothe-
sen, daß Petrus die betreffenden Reden nicht citiert hat, da er
sie nicht kannte. Denn aus 3, 16 folgt nicht, daß der Verfasser
den neutestamentlichen Kanon schon vor Augen hatte, und anderer-
seits bieten die Synoptiker selbst die Mittel dar, durch welche
man um jenen Anstoß herumkommen kann.

Sicherer jedoch als dieser Schluß dürfte der andere sein, daß
Petrus durch seine Erwähnung der Verklärung sich von der synop-
tischen Überlieferung unabhängig zeigt und, wenn er überhaupt
einer schriftlichen Tradition folgt — was aber nicht anzunehmen
ist, wenn er wirklich Petrus ist —, ihn eine ältere als die in
unsern Evangelien vorliegende geleitet hat.

Wenn nun aber der 2. Petrus-Brief in allen Stücken zeigt,
daß er von der Litteratur des apostolischen Zeitalters unabhängig
ist und sich also auch nach dieser Seite hin als apostolischen Ur-

sprungen beweist, so wird es dem Judas-Briefe nicht schaden, wenn er den 2. Petrus-Brief als bekannt voraussetzt und ihn als apostolische Schrift gebraucht.

Schlimmer für den Judas-Brief wäre es, wenn das Henoch-Buch, aus dem das Citat Jud. 14 f. genommen ist, nach Volkmar's Ansicht erst aus der Zeit Bar-Kochbas stammte. Indes ist die Mehrzahl der Gelehrten mit Recht der Meinung, daß diese Annahme verkehrt und daß das Buch durchweg vorchristlich sei.¹⁾ Auf jeden Fall leidet die Sicherheit der Behauptungen bezüglich des 2. Petrus-Briefes durch die Unsicherheit der Datierung des Henoch-Buches nicht, da Petrus nicht dem Wortlaute desselben folgt, sondern der allgemeinen jüdischen Tradition, aus der auch das Henoch-Buch hervorgegangen ist. — Das Gleiche gilt von dem Bezug des Judas auf die Assumptio Mosis Jud. 9, deren Abfassung wahrscheinlich nicht in die Zeit Bar-Kochbas fällt, wie Volkmar wieder will, noch nach Hilgenfeld u. a. in die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr., sondern ganz an den Anfang desselben.²⁾ Übrigens ist zu beachten, daß die Gründe für die Datierung zumal der letztgenannten Schrift so unsicher sind, daß man daraus unmöglich etwas für die Datierung des Judas-Briefes gewinnen kann; vielmehr wird umgekehrt das Zeugnis des Judas-Briefes für die historische Fixierung jener pseudepigraphischen Schriften mit maßgebend sein.

1) Vgl. Schürer a. a. O. S. 529. Der große Umfang, den die vorliegende Untersuchung gewonnen hat, verbietet es mir, meine Forschungen über die Entstehungszeit des Henoch-Buches und der anderen hier in Frage kommenden Schriften mitzuteilen.

2) Schürer S. 540 f.

Abschluss.

Die bisherigen Untersuchungen haben herausgestellt, daß die beiden Briefe für sich wie in ihrem Verwandtschaftsverhältnisse zu einander nichts darbieten, was es zweifelhaft machen könnte, daß dieselben aus dem apostolischen Zeitalter stammen und das sind, wofür sie sich geben: der eine eine Schrift des Apostels Petrus, der andere ein von einem jüngeren Genossen des Apostels verfaßter Weckruf. Auf die Anerkennung dieser Resultate kommt es mir an; ehe dieselben nicht sicher stehen, ist es verlorene Mühe, sich mit den übrigen Fragen abzugeben, von deren Beantwortung die endgültige Lösung des vorliegenden Problems abhängt.

Deren giebt es vornehmlich zwei: 1) das Verhältniß des 2. Petrus-Briefes zu dem 1. kanonischen, und 2) die geschichtliche Bezeugung des 2. Petrus- und Judas-Briefes. Beide möchte ich noch mit wenigen Sätzen berühren, von denen ich übrigens ausdrücklich bemerken muß, daß sie nicht die Absicht haben, die in den vier Abschnitten dieses Buches vorliegende Untersuchung weiter zu führen, sondern nur, die Richtung anzugeben, in der sich nach meiner Meinung die Forschung weiter zu bewegen haben wird, sollten sich meine Resultate im wesentlichen als richtig erweisen.

Daß die beiden kanonischen Petrus-Briefe nicht aus derselben Feder stammen können, muß ich mit manchen altkirchlichen und den meisten neueren Forschern unbedingt behaupten. Die vorsichtige Untersuchung von Weiß über das Verhältniß der beiden Briefe zu einander kommt bei der ausgesprochenen Neigung des Verfas-

sers für die Annahme der Echtheit des 2. Briefes doch nicht weiter als zu dem Resultat: »Nach alledem läßt sich doch wohl sagen, daß bei genauer Beobachtung des Übereinstimmenden mehr ist als des Abweichenden, und daß die alte Klage über die völlige Verschiedenheit des Stiles sehr übertrieben ist.« Ich kann hier nicht den Nachweis führen, daß diese Bemerkung das Resultat einer Betrachtungsweise ist, welche den 2. Brief zu sehr im paulinischen Lichte sieht, sondern muß auf Abschnitt IV Nr. 7 verweisen, wo im Gegensatz zu Weiss die unpaulinische Ausdrucksweise des 2. Briefes betont ist.

Stammen nun die beiden dem Petrus zugeschriebenen Briefe nicht aus derselben Feder, so ergibt sich die doppelte¹⁾ Möglichkeit: Entweder ist der eine von beiden ein Falsifikat, oder er ist eine nicht von Petrus selbst, sondern nur in dessen Auftrage geschriebene Schrift. Nach den obigen Untersuchungen kann der 2. Petrus-Brief kein Falsifikat sein; ob der erste es sei, kann hier nicht erwogen werden; doch kann ich sagen, daß mir die Gründe, die man bis jetzt für seine Unechtheit beigebracht hat, nicht genügen, eine so gewichtige Behauptung aufzustellen. Dann wäre also die Möglichkeit zu erwägen, daß einer der beiden Briefe eine in des Petrus Auftrage abgefaßte Schrift sei. Der 2. Petrus-Brief hat keine Notiz, welche auf solche Entstehungsart gedeutet werden könnte; anders der 1. Brief, wo die Bemerkung 5, 12 die Erklärung mindestens zuläßt, Silvanus habe im Auftrage des Petrus diesen Brief geschrieben. Fragt man nun aber, welche von beiden Schriften ihrem Charakter nach auf einen in des Petrus Auftrage schreibenden Mann hinweise, so lautet die Antwort wieder: Entschieden der 1. Brief, der frei ist von den vielen persönlichen Wendungen, die man dem 2. Briefe zum Vorwurf gemacht hat. Dazu kommt, daß der 1. Brief nach meiner Überzeugung einen wenig eigenartigen, von Paulus und wohl auch von Jakobus beeinflussten Stil zeigt, der nach S. 519f. mit der Verfasser-

1) Harnacks Hypothese über die kath. Briefe (vgl. S. 475) scheitert dem 1. Petrus-Briefe gegenüber an den persönlichen Notizen 5, 12—14.

schaft des Petrus streitet, sehr aber zu Silvanus, dem Judenchristen und Reisegefährten des Paulus stimmt. Gegen den Ausweg, daß einer der beiden Briefe Übersetzung eines aramäischen Originals sei, spricht der ganze sprachliche Charakter beider Schriften. Übrigens würde diese Hypothese doch nicht das gewünschte Ziel erreichen, da die Differenz zwischen beiden Briefen nicht bloß in der Ausdrucksweise, sondern vor allem in dem durchaus verschiedenen Grundcharakter liegt.

Auf die angegebene Weise ist die Möglichkeit gegeben, mit der Behauptung der Echtheit des 2. Petrus-Briefes die Annahme zu verbinden, daß auch der erste kein Falsifikat sei. —

Geschicht-
liche Bezeu-
gung beider
Briefe.

Was nun die geschichtliche Bezeugung unserer Briefe betrifft, so kann man von dem Judas-Briefe wenigstens nicht sagen, daß das Urteil der ältesten Kirche über ihn die aus anderen Gründen feststehende Echtheit wieder irgendwie ins Schwanken bringen könnte; er ist auf jeden Fall weit besser als der 2. Petrus-Brief beglaubigt.¹⁾

Steht es fest, daß der Judas-Brief von dem 2. Petrus-Brief abhängig ist und nicht, wie man jetzt fast allgemein behauptet, umgekehrt dieser von jenem, so wird man von der Bezeugung des 2. Petrus-Briefes in der kirchlichen Litteratur wesentlich anders urteilen müssen, als das bis jetzt geschieht.

Bleek²⁾ bemerkt: »Bis Anfang des 3. Jahrhunderts finden wir durchaus keine sichere Spur, daß der Brief auch nur in einzelnen Gemeinden als eine apostolische Schrift bekannt gewesen sei. Erst von da an ward er mehr verbreitet und fand allmähliche Anerkennung.« Weist nun aber der Judas-Brief auf den zweiten des Petrus zurück, so stellt sich selbst bei kritisch ungünstiger Beurteilung des ersteren die Sache so, daß in der Mitte des 2. Jahrhunderts der 2. Petrus-Brief nicht bloß als existierend erwähnt, sondern als von dem Apostel stammend citiert und ohne das leiseste Bedenken verwendet wird. Ist aber der Judas-Brief gar ein Schriftstück aus dem apostolischen Zeitalter, wie doch nicht wenige

1) Vgl. Bleek a. a. O. § 210.

2) Einleitung in das N. T. § 218.

Kritiker meinen, denen man den Ehrentitel eines »kleinen Apologeten« zu geben nicht so leicht wagen wird, so ist die äußere Bezeugung des 2. Petrus-Briefes in gewisser Weise besser, als die aller anderen neutestamentlichen Schriften. Das Problem, welches dieser Brief für die Geschichte des Kanons darbietet, ist dann dieses: Wie erklärt es sich, daß das so früh als apostolisch anerkannte Schriftstück scheinbar so geringe Verbreitung in der Kirche und längere Zeit hindurch auch entschiedenen Widerspruch gefunden hat?

Steht nun durch das Zeugnis des Judas-Briefes die apostolische Abfassung des 2. Petrus-Briefes fest, so wird man die kirchliche Litteratur von den apostolischen Vätern bis Clemens Alexandrinus in anderer Weise als bisher auf ihr etwaiges Zeugnis für das petrinische Schreiben examinieren müssen. Die scheinbaren Citate aus oder die Anspielungen an dasselbe, die man hier und da aufgewiesen hat, haben für mich meistens eine sehr zweifelhafte Beweiskraft. Dagegen finde ich in manchen Schriften, obenan in dem sogenannten 2. Clemens-Brief ganz auffallende Berührungen mit der Ausdrucksweise und der theologischen Anschauung des 2. Petrus-Briefes. Diesen weiter nachzuspüren, dürfte sich der Mühe lohnen. Aber das kann an diesem Orte nicht geschehen¹⁾, und so

1) Ich muß mich hier darauf beschränken, mit wenigen Worten anzudeuten, was ich von den sogenannten Anspielungen auf den 2. Petrus-Brief in der ältesten kirchl. Litteratur halte. — 1 Clem. erinnert in den Notizen über Noahs Predigt (vgl. S. 146) an 2 Petr. 2, 5; vgl. außerdem 1 Clem. 9, 3 (*τῇ μεγαλοπρεπεί δόξῃ αὐτοῦ*) mit 2 Petr. 1, 17; 1 Clem. 23, 2 mit 2 Petr. 1, 4; 1 Clem. 25, 5 (*ὁδὸς τῆς ἀληθείας*) mit 2 Petr. 2, 2. Alles das sind Berührungen, die sich erklären aus der Bekanntschaft beider mit gebräuchlichen jüdischen Anschauungen und Ausdrücken. Über die auffallendste Verwandtschaft zwischen beiden Schriften vgl. S. 161. — Barn. 1, 2—8 erinnert sehr an 2 Petr. 2, 1, während 2, 10. 4, 9 lebhaft an Jud. 3. 4 anklängen. Daß sich aber Barn. 15 und 2 Petr. 3, 8 nur in einer weit verbreiteten jüdischen Anschauung berühren, wird aus S. 255 ff. deutlich geworden sein; das Gleiche gilt von den Berührungen mit Justin und Irenaeus. — Hermas: Das günstige Urteil Zahns (der Hirt des Hermas S. 430 ff.) kann ich mir nicht zu eigen machen; Berührungen mit einzelnen Stellen finde ich nicht, wohl aber allgemein

mufs ich mich damit begnügen, auszusprechen, dafs nach meiner Überzeugung auch in der Litteratur vor Clemens Alexandrinus

mit der Ausdrucksweise und der theol. Anschauung. — In der gesamten Ignatius- und Polycarp-Litteratur finden sich nur einige Berührungen mit unseren Briefen. Vgl. Ign. ad Eph. 11, 1 mit 2 Petr. 3, 15; 12, 2 mit 3, 15; 14, 1 mit 1, 5 ff. Vielleicht hat das nahe Zusammenstehen dieser mit 2 Petr. sich berührenden Gedanken etwas zu sagen; wahrscheinlich ist es nicht. Trall. 13, 3: *ἐν ᾧ εὐρεθείητε ἁμῶμοι*, berührt sich auffallend mit 2 Petr. 3, 14, kann aber sehr wohl stereotyp gewordene Wunschformel sein. — Polyc. 3, 2 berührt sich oberflächlich mit 2 Petr. 3, 15 und Jud. 3. 20. Dagegen ist die Berührung der Grufsformel im Martyr. Polyc.: *ἐλεος καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη* mit Jud. 1. 2 so auffallend, dafs ich fast glauben möchte, hier finde sich ein Zeugnis für den Gebrauch des Judas-Briefes. — Was nun 2 Clem. betrifft, so sind der Berührungen mit 2 Petr. so viele, dafs ich, ohne den Wert der Stellen im einzelnen zu erwägen, dieselben nur der Reihe nach aufführe und zu einer genaueren Erwägung des Verwandtschaftsverhältnisses einlade. 2 Clem. 1, 1 vgl. mit 2 Petr. 1, 1. 2 (siehe S. 17); 2, 7 mit 1, 3; c. 3 vgl. die Begriffe *γνώσις*, *ἀρνεῖσθαι*, *ἐντολή* bei 2 Petr. 5, 5 vgl. mit 1, 4; 6, 9 mit 1, 9 f.; 2, 20 ff.; 7, 3 mit 2, 15; 8, 4 mit c. 2; 8, 6 mit 3, 14; 9, 8 mit 3, 1; 10, 1 f. mit 1, 3 ff.; 11, 1 ff. mit 3, 4; 11, 7 mit 1, 11; 13, 1 mit 1, 9; 13, 1 mit 2, 2; 13, 3 mit 1, 16; 14, 2 mit 3, 3; 16, 2 mit Jud. 21; 16, 3 mit 3, 10; 17, 5 mit 3, 4; 19, 1 mit 1, 19. Solche massenhaften Berührungen können nicht zufällig sein. Ähnlich mufs ich urteilen von Doctrina XII apost., von der auch Harnack bemerkt, es bestehe zwischen ihr und dem Judas- und 2. Petr.-Briefe eine gewisse Verwandtschaft im Wortvorrat. Die Stelle 3, 6—8 zeigt eine höchst auffallende Verwandtschaft mit Jud. und 2 Petr. Man beachte den seltenen Ausdruck *γόγγυσος* (vgl. Jud. 16), vor allem aber das zweimalige *βλασφημία*, *αὐθάδης* und *τρέμω* und vergleiche damit 2 Petr. 2, 10: *τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες*. Nimmt man dazu, dafs das Objekt des *τρέμειν*, nämlich *τοὺς λόγους*, gleich darauf 4, 1 mit *κυριότης* wechselt, was ebenfalls in 2 Petr. 2, 10 seine Parallele hat, so ist es geradezu unmöglich, ein zufälliges Zusammenreffen anzunehmen. Dafs die abgeblassten Gedanken der *διδαχή*, die von der Ehrfurcht gegen das Wort Gottes handeln, nicht das Original sind, von dem des Petrus Ausführung bezüglich der Engel abhängt, ist mir ganz zweifellos. Die Begriffe *αὐθάδης* *τρέμειν* und *κυριότης* haben nur bei Petrus ein ganz deutliches Motiv ihrer Wahl (vgl. S. 169), in der *διδαχή* zeigen sie sich bereits als abgegriffene Münze des kirchlichen Sprachgebrauches. Dadurch, dafs sich in *γόγγυσος* auch ein Anklang an Jud. 16

sich bemerkbare Anzeichen finden, ich will nicht gerade sagen von Einflüssen des 2. Petrus-Briefes, wohl aber von Einflüssen der Geistesart des Verfassers desselben, die, wenn er Petrus war, auch anderweitig mündlich und schriftlich ihre Äußerungen gefunden hat.

Dafs trotzdem nun sich gegen die Echtheit unseres Briefes in der alten Kirche Bedenken erhoben haben, die schliesslich allerdings niedergeschlagen sind, ist eine geschichtliche Erscheinung, die ihre Erklärung fordert. Aber in dieser Beziehung ist doch wohl zu beachten, dafs die kritischen Bedenken der alten Kirche nicht zunächst wie bei unserer modernen Geschichtswissenschaft historischer, sondern religiös-kirchlicher Art waren. Daraus aber folgt, dafs dasjenige, was der Kirche jener Zeit verwerflich schien, für uns ebendeshalb den Beweis abgeben kann, dafs es, mit historischem Mafsstabe gemessen, unantastbar ist. Dafs solches Bedenken kirchlicher Art in jener Zeit nicht zum wenigsten das traf, was dem Mutterboden des Christentums, dem Judentum, angehört, und dafs

zeigt, abgesehen davon, dafs sich ja auch *βλασφημία* und *κυριότης* Jud. 8. 9. 10 finden, wird es mir zur Gewissheit, dafs der Verfasser dieser Partie der *διδαχή* 2 Petr. und Judas gekannt hat, so dafs er unwillkürlich aus den Gedankengängen des einen in die des anderen einging. — Die Berührungen des 2. Petrus-Briefes mit Justin und Irenaeus, eingeschlossen die oben schon berührten Stellen über den tausendjährigen Gottestag, kann ich sämtlich nur für zufällige und zum Teil auf gewissen stereotyp gewordenen Formen der jüdischen Tradition beruhend ansehen. Das gilt besonders auch von der Stelle Irenaeus IV, 36, 4, in der Weifs »merkwürdige Berührungen mit 2, 4—6« findet. Es verhält sich mit diesen Berührungen schwerlich anders, als mit dem S. 161 über 1 Clemens Bemerkten. Die Stelle über die inspirierten Propheten bei Theophilus ad Autol. 9 klingt in der That sehr an 2 Petr. 1, 21 an und frappiert besonders noch durch den Begriff *σοφίζειν*, verglichen mit 2 Petr. 1, 16 (vgl. Zahn, Forschungen II, 139 f.). Allein der an beiden Stellen ausgesprochene Gedanke ist ein allgemein bekannter Lehrsatz der jüdischen Theologie, für den sich sicher eine mehr oder weniger stabile Form des Ausdrucks gebildet hatte. Noch weniger sicher ist die Parallele zu 2 Petr. 1, 19, wo übrigens die fraglichen Worte von mir als ein späterer Zusatz zum Briefe ausgeschieden sind. Dafs dagegen Firmilian von Caesarea, ep. ad Cypr., auf den 2. Petrus-Brief hindeutet, ist allgemein anerkannt.

die Urgestalt der christlichen Religion in mancher Beziehung zur Häresie degradiert wurde, versteht sich von selbst und ist so bekannt, daß es hier keiner weiteren Ausführung bedarf. Die paulinische Einseitigkeit unseres neutestamentlichen Kanons ist ein deutliches, betäubendes Zeugnis davon. Dann stehe man aber doch den altkirchlichen Bedenken gegen solche Schriften, die als jüdenchristlich erwiesen sind — und das gilt hier dem 2. Petrus-Briefe — besonders kritisch gegenüber und erwäge, daß, wenn Schriften wie die neutestamentliche Apokalypse und der 2. Petrus-Brief, die aus verschiedenen Gründen eng zusammen gehören, schließlich doch Aufnahme in den kirchlichen Kanon gefunden haben, während das bei so vielen unter apostolischem Namen gehenden Schriften nicht geschehen ist, dieses ein Zeugnis dafür sein kann, wie sichere Beglaubigung dieselben als apostolische Schriften gehabt haben.

Jenes religiös-kirchliche Bedenken wird auch da mitspielen, wo uns dem 2. Petrus-Briefe gegenüber ein Einwand begegnet, der etwas von dem Wesen unserer modern historischen Kritik an sich zu haben scheint. Hieronymus, *de vir. illustr.* bemerkt, daß der 2. Petrus-Brief von einigen verworfen werde »*propter stili cum priore dissonantiam*«, und in *Ep. 120 ad Hedibiam* c. 11 sagt derselbe von den beiden kanonischen Petrus-Briefen noch genauer: »*stilo inter se et caractere discrepant structuraque verborum.*« Die durchaus richtige Beobachtung, die sich in diesen Äußerungen kundgibt, wird man um so weniger als einen Ausfluß rein formaler Kritik betrachten dürfen, als noch in unseren Tagen bei solchen, die wesentlich von religiös-kirchlichen Interessen beherrscht sind, die Erkenntnis von der Verschiedenheit der beiden Briefe entweder gar nicht lebendig ist oder doch ohne kritische Konsequenzen bleibt. Kirchliches Interesse muß damals das Gefühl für die Verschiedenheit der beiden Briefe geschärft und dem 2. Petrus-Briefe daraus ungünstige Folgerungen geschaffen haben, wie es heutzutage das betreffende Gefühl abstumpft.

Gerade im Vergleich mit dem an Heidenchristen sich wendenden, paulinisierenden, praktisch allgemeinen 1. Petrus-Briefe mußte der spezifisch jüdische Typus des 2. Briefes und die Be-

ziehungen desselben auf ganz spezielle Verhältnisse, wodurch der Brief für ferner Stehende sich verdunkelte, störend hervortreten und gegen denselben einnehmen. So geeignet der 1. Brief für die gesamte Heidenchristenheit war, so wenig der zweite; man verwarf ihn aus Gefühlsgründen, obwohl sich der Ausweg dargeboten hätte, den einen von den beiden Briefen als in des Petrus Auftrage geschrieben anzusehen.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß zur Ungunst der alten Kirche gegen den 2. Petrus-Brief noch manches andere mitgewirkt hat. Ich beabsichtige eben im entferntesten nicht, mit diesen wenigen abschließenden Bemerkungen eine Geschichte des 2. Petrus-Briefes in der alten Kirche zu geben. Aber wenn ich auf den religiös-kirchlichen Charakter der Bedenken der alten Kirche gegen den 2. Petrus-Brief besonders aufmerksam gemacht habe, so ist das zum Teil auch deshalb geschehen, weil die Bedenken gegen den apostolischen Ursprung des 2. Petrus-Briefes bis auf diesen Tag, den Kritikern nicht immer bewußt, einen Beisatz jener religiös-kirchlichen Antipathie gehabt haben. Wenn z. B. von sehr kritischen Leuten bemerkt ist, die eschatologischen und (angeblich) naturphilosophischen Erörterungen in 2 Petr. 3 widersprächen dem einfachen praktischen Geiste des Petrus, so zeigt sich dort in ziemlicher Nacktheit jenes unhistorische, religiös-kirchliche Gefühlsurteil. Und nicht minder da, wo man behauptet, die Benutzung jüdisch-apokryphischer Litteratur spreche nicht gerade für die apostolische Herkunft eines Briefes.

Ich habe in den vorliegenden Untersuchungen nichts gethan, was dieses Gefühl schonen, habe im Gegenteil alles angewandt, was das eigentümliche Kolorit des Briefes hervorheben könnte. Die Folge wird sein, daß sich gerade bei den Freunden der Tradition (welche unserm Briefe von Anfang an so ungünstig gewesen ist) die Antipathie gegen den 2. Petrus-Brief mehrt und daß die kleine Schar der »rechtsstehenden« Theologen, welche denselben bisher verteidigte, noch mehr zusammenschmilzt. Was kann man auch einem Briefe zutrauen, der die monströsen Geschichten von Ehen der Engel mit den Menschen als selbstverständlich voraussetzt; der

glaubt, die bestraften Engel lägen in finsternen Erdlöchern und die Frevler unter den Menschen würden ebendort mit ihnen einen gemeinsamen Haftort haben; der von Lot ein mit der alttestamentlichen Überlieferung schlecht stimmendes Heiligenbild zeichnet; der dem fabelhaften Henoch-Buche folgt, wenn dasselbe berichtet, daß Erzengel sich der Ausführung eines göttlichen Befehles entzogen hätten; der von der Sintflut eine die alttestamentliche Darstellung übertreibende Vorstellung von einer Umwandlung Himmels und der Erde hatte; der die »nicht schriftgemäße Lehre« von der Verbrennung der Engel vorbringt; der auf ein tausendjähriges Reich wartet, das auf dieser Erde von dem wiedererscheinenden Christus eingerichtet werden wird; der, während er solche judaistische, von den Bekenntnisschriften verworfene »Fündlein« mitteilt, schweigt über »die grundlegenden Heilsthatsachen« von Christi Sühnopfer und seiner Auferstehung, von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben ohne Verdienst der 2 Petr. 1, 5 ff. als Eintrittsgeld in das Königreich Jesu bezeichneten, tugendhaften Werke? Wird man bei solcher Sachlage auf »positiver« Seite dessen nicht eingedenk werden, daß man nur nach der von Luther beim Jakobus-Briefe und der Apokalypse gebrauchten evangelischen Freiheit handelt, wenn man sich entschließt, den 2. Petrus-Brief als unkanonisch preiszugeben?

Ich werde das abwarten müssen. Vielleicht aber wird man den Brief in jenen Kreisen doch festhalten, meine Resultate dagegen als Früchte eines ungeistlichen, naturalistischen Historisierens hinstellen, wodurch die Fundamente unseres Glaubens unterwühlt würden, und alles beim alten lassen. Ich werde mir diese Vorwürfe gefallen lassen müssen wie den anderen unausbleiblichen, der Byzantinismus und die theologische Reaktion unserer Tage habe in meiner (bedingten) Behauptung von der Echtheit des 2. Petrus-Briefes den Höhepunkt der Unverschämtheit erreicht.¹⁾

Ich glaube aber auch, daß diejenigen, welche meine Untersuchungen unbefangen prüfen werden, den Eindruck gewinnen,

1) Vgl. S. 2.

daß es sich bei mir nicht um Apologetik handelt, auch nicht um theologische Arbeit im Dienste irgendwelcher Partei oder theologischen Schule, sondern um eine von allen Rücksichten freie geschichtliche Forschung. Wie schwierig solche Forschung ist, und wie leicht man bei derselben fehlgeht, weiß ich, und werde deshalb jede Bestreitung meiner Ansichten vom historischen Boden aus auf das ernsteste prüfen. Nicht um das Festhalten meiner Ansichten, sondern um die Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit ist es mir zu thun. Ihr mit aller Kraft auch ohne Rücksicht auf kirchlich rezipierte Ansichten nachzustreben, treibt mich aber nicht Gleichgültigkeit gegen die Kirche, deren Diener ich bin, und Lust am Zerstören, sondern der frohe Glaube, daß jede neue geschichtliche Erkenntnis zu neuen Beweisen für die Herrlichkeit und Unvergänglichkeit unseres Glaubens führen werde. —

Verzeichnis der textkritischen Erörterungen.

2 Petr.

- 1, 1 Συμεών. 6.
 1, 2 τοῦ κυρίου ἡμῶν. 23.
 1, 3 τὰ πάντα. 31 ff.
 1, 3 ἰδίᾳ δόξῃ. 36 f.
 1, 4 τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῶν
 ἐπαγγέλματα ὑμῶν. 40 ff.
 1, 4 ἐν τῷ κόσμῳ. 55 ff.
 1, 5 καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο. 61 ff.
 1, 5 σπουδὴν πάσαν. 64.
 1, 12 παραδοδεῖσθ. 84.
 1, 13 ἐν (τῇ) ὑπομνήσει. 85 f.
 1, 19 ὡς—ἀνατείλῃ, Glosse. 108 ff.
 1, 21 ἄγιοι θεοῦ ἄνθρωποι. 118.
 2, 4 σειροῖς ζωοῖς. 132 ff.
 2, 4 εἰς κρίσιν κολαζομένους τη-
 ρεῖν. 135 ff.
 2, 10 κυριότητος. 157.
 2, 11 παρὰ κυρίου. 166 ff.
 2, 12 καταφθαρήσονται. 180 f.
 2, 13 κοιμούμενοι. 182 ff.
 2, 13 τροφήν. 188.
 2, 13 ἀγάπαις. 191 ff.
 2, 13 συνενωχούμενοι ὑμῶν, Glosse
 192 f.
 2, 14 μοιχαλίδος. 193.
 2, 17 τετήρηται ohne εἰς αἰῶνα. 199.
 2, 18 ἀσελγείαις. 203.
 2, 18 ὀλίγως 205 f.

- 2, 18 ἀποφεύγοντας. 207.
 2, 20 τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος. 216.
 2, 21 ἐπὶ (ἐκ) στρέψαι. 217 f.
 2, 22 συμβέβηκεν δὲ. 218 f.
 2, 23 κυλισμόν. 219 f.
 3, 2 τῶν ἀποστόλων ὑμῶν. 222.
 3, 2 τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος, Glosse
 222 ff.
 3, 5 συνεστῶσα. 241.
 3, 7 τῷ αὐτῷ λόγῳ. 249 f.
 3, 10 κλέπτῃς (ἐν νυκτί). 259.
 3, 10 λυθῆσονται. 272 f.
 3, 10 ἃ...εὐρεθήσεται. 273 ff.
 3, 11 f. Beide Verse Glosse. 275 ff.
 3, 11 τούτων οὕτως. 280.
 3, 13 τὰ ἐπαγγέλματα. 282 f.
 3, 16 ἐν αἷς. 291.

Judas.

- 1 ἡγαπημένοις. 302.
 3 σωτηρίας ohne ἡμῶν. 307.
 5 πάντα. 318.
 5 θεός. 322 ff.
 12 οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις. 356 f.
 18 τῶν ἀσεβειῶν, Glosse. 371 f.
 22 f. καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρι-
 νομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ
 πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ
 ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ. 377 ff.

Verzeichnis der wichtigsten Worterklärungen.

Ἅγιοι 309.
ἀγνοεῖν 175.
ἀδικεῖν 182 f.
ἄθεσμος 153.
αἰδῖος 327 f.
αἵρεσις 119 ff.
ἀποδιορίζειν 373 f.
ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος 86.
Γνωρίζειν 93.
Δικαιοσύνη 14 f. 283.
δόξαι 163. 341.
Δουδαήλ 336 f.
δοῦλος 7 f.
Ἐγκράτεια 67.
εἰσόδος 80.
ἐκπαλαί 129 ff.
ἐκπορνεύειν 329 ff.
ἔλεος 303 f.
ἐνυπνιαζόμενοι 341 f.
ἐπάγγελμα 48.
ἐπίλυσις 114 f.
ἐπιχορηγεῖν 80.
εὐσέβεια 68 f.
Ζωή 36.

Ἡμέρα αἰῶνος 298 f.
Ἰδιος 37. 116.
Καταστροφή 149.
καταφθείρω 181.
κρῖμα 310 ff.
κρίσιν (ἐπι)φέρειν 164 f. 344 ff.
κυριότης 157. 339 f.
Μνωπάζειν 73 f.
Παρεισφέρειν 65.
πίστις 308 f.
πταίνειν 79.
Ῥοιζηδόν 259 f.
Σειροί 133. 142.
σπιλάς 357.
στοιχεῖα 260—272.
σωτηρία 305 f.
Ταχινός 86 ff.
τιμή 103.
Ἵπερογκος 201 f.
Φθορά 209.
φιλαδελφία 69.
Χάρις 18 ff.

Verzeichnis der besprochenen Stellen.

- Genes. 19, 24. — 151.
 Deut. 13, 2—6. — 126.
 Jes. 34, 4. — 261.
 Mich. 3. — 201.
 3 Macc. 2, 4. — 145. 160.
 Sir. 16, 6. — 160.
 „ 18, 9. — 298.
 Sapient. 10, 4. 6. — 160.
 Henoch 1, 5—7. — 271.
 „ 1, 9. — 363 ff.
 „ 2—5, 4. — 360 ff.
 „ 5, 4. — 364 f.
 „ 6 ff. — 139 f.
 „ 10, 4—6. — 326.
 „ 12, 4. — 171.
 „ 42. — 283.
 „ 43, 1 ff. — 359.
 „ 54, 5. — 141.
 „ 68, 2. — 272.
 „ 80, 2 ff. — 360.
 „ 82, 7. — 261.
 „ 83, 3—5. — 246.
 „ 84, 4. — 142.
 „ 88, 3. — 140.
 „ 91, 16. — 261.
 „ 106, 14. — 143.
 Jubil. 5. — 141.
 „ 11. — 151.
 „ 20. — 160.
- Testam. Lev. 4. — 271.
 „ Asser 7. — 158.
 Joseph. Ant. I, 2, 3. — 246.
 „ „ I, 11, 4. — 158.
 „ „ IV, 6, 6 ff. — 196 f.
 Galat. 4, 1. — 263 ff.
 Kol. 1. 2. — 268 ff.
 Hebr. 5, 12. — 263.
 1 Clem. 7, 6. 9, 4. — 146, 161, 533.
 „ 9, 4. — 247.
 „ 9, 4. 11, 1 f. — 161.
 2 Clem. 1, 1 f. — 17.
 „ überhaupt. — 534.
 Ignat. Philad. init. — 27.
 „ Smyrn. „ } — 28.
 „ Eph. „ }
 „ Rom. „ }
 „ Trall. 6, 1. — 120.
 „ „ 13, 3. — 534.
 „ Eph. 6, 2. — 120.
 Martyr. Polyc. init. — 534.
 Barnab. init. — 285 u. 533.
 „ 15. — 255.
 Doctr. apost. 3, 6—8. — 534 f.
 Irenaeus IV, 30. — 172.
 „ IV, 36, 4. — 535.
 Theoph. ad Ant. 9. — 535.
 Platon. dial. 3. 8. — 29.
-

Sachregister.

	Seite
Assumptio Mosis	349 f.
Berufung durch Jesus	37 f.
Bileam als Verführer zur Hurerei	195 ff. 354
Christusvision	88 ff. 491 f. 526
Elementargeister, jüd. Lehre über dieselben . . .	265 f.
Engelverehrung	269. 509 ff. 524
Engelfall	324 ff.
Erzengel	164 ff.
Erwählung	77
Gottheit Jesu	12 f. 501 ff.
Göttliche Natur	49 ff.
Henoch-Buch, von Judas citiert	362 f.
Henoch als Bote an die sünd. Engel	171—173
Himmel, Vielheit derselben	242
Judas, größere Lehrschrift desselben	305 ff.
Kain als Skeptiker	352 f.
Karpokratianer	503 ff.
Lots Frömmigkeit	154
Michaels Kampf mit dem Teufel	343 ff.
Millennium	254 ff. 511 ff. 523 f.
Noahs Predigt	146—148
Paulus	286 ff. 516 ff.
Paulus-Briefe	289 ff.
Petrus-Brief, verlorener	221. 226 f. 232 f. 526 f.

	Seite
Reinigung von Sünden	76
Sintflut, vernichtet das Universum	245—247
Sodomssünde, Vergewaltigung der Fremdlinge	329 ff.
Sodoms zwiefache Zerstörung durch Feuer und Erdesturz	149—151
Verklärung Jesu	98 ff. 493 ff.
Weltbrand	259 ff.
Weltschöpfung durch doppelte Wasserwirkung	241 ff.

BS2795 .S62
Spitta, Friedrich, 1852-1924.
Der zweite Brief des Petrus und der Bri

BS Spitta, Friedrich, 1852-1924.
2795 Der zweite Brief des Petrus und der Brief
S62 des Judas; eine geschichtliche Untersuchung.
Halle a.S., Waisenhaus, 1885.
vii, 544p. 22cm.

Bibliographical footnotes.

1. Bible. N.T. 2 Peter--Criticism, interpretation, etc. 2. Bible. N.T. Jude--
Criticism, interpretation, etc.

CCSC/mmb

A3195

